PROBLEME DES FREMDEINFLUSSES AUF DIE TRADITIONELLE KULTUR DER TWI- UND FANTE-BEVÖLKERUNG SÜD-GHANAS

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde
im Fachbereich
Gesellschaftswissenschaften
der Philipps-Universität Marburg/Lahn

vorgelegt von
Dipl. Ethn. George Amoa Oduro
aus Kukurantumi-Ghana

Marburg/Lahn 1972

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41534913_0016

PROBLEME DES FREMDEINFLUSSES AUF DIE TRADITIONELLE KULTUR DER TWI- UND FANTE-BEVÖLKERUNG SÜD-GHANAS

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde
im Fachbereich
Gesellschaftswissenschaften
der Philipps-Universität Marburg/Lahn

vorgelegt von
Dipl. Ethn. George Amoa Oduro
aus Kukurantumi-Ghana

Marburg/Lahn 1972

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Philipps-Universität Marburg als Dissertation angenommen am 14.8.1972

Tag der mündlichen Prüfung am 15. Oktober 1972

Berichterstatter: Professor Dr. Horst Nachtigall

Mitberichterstatter: Professor Dr. Wolfgang Dehn
Professor D. Dr. Ernst Dammann

UNIV. LEIDEN BIBL.

I N H A L T

		Seite
I.	Einleitung	1
II.	Die traditionelle Kultur der Twi und Fante	2
1.	Die heutige Verbreitung der Twi und Fante und ihre sprachliche Gliederung	2
2.	Die Geographie ihres Siedlungsgebietes	5
	a) Boden und Mineralien	5
	b) Klima und Vegetation	6
3.	Über die Herkunft und Geschichte der Twi und Fante	7
4.	Die Siedlungen	20
5.	Die Anlage der Dörfer	23
6.	Grundlagen der Wirtschaft	26
	a) Feldbau	26
	b) Viehhaltung	35
	c) Fischfang	36
	d) Bodenschätze	37
	e) Transport und Verkehr	39
	f) Zusammenfassung der Wirtschaft	41
7.	Der gesellschaftliche Aufbau	42
	a) Überblick über die gesellschaftlichen Verhältnisse	42
	b) Der Clan und seine Untergliederungen	43
	c) Die Stellung der Mitglieder einer Akan-Familie im matrilinearen System	53
	d) Der Mutterbruder (wofa)	53
	e) Neffen (wofasé)	54
	f) Die Mutter	55
	g) Die Geschwister	56
	h) Die Großeltern	58
	i) Die klassifikatorische Verwandtschaftsterminologie der Akan	59
	k) Die Sklaven und die Verpfändeten	61
8.	Die Aufgaben der Mitglieder der Familie in der Wirtschaft	62

Seite

a) Jagd 67
b) Fischfang 67
c) Sammeln 68
d) Die Zubereitung der Nahrung 68

9. Die Ehe 70

a) Das Zustandekommen einer Ehe 72
b) Die Eheschließung 75
c) Wohnsitzregel 77
d) Scheidung 79

10. Die Besitzverhältnisse 83

a) Formen des Besitzes und des Eigentums 83
b) Clan- bzw. Linieneigentum 84
c) Privat- oder Einzeleigentum 84
d) Privateigentum des Königs bzw. Häuptlings 85
e) Privatbesitz innerhalb der Kernfamilie 85
f) Eigentum eines Sklaven 85
g) Landbesitz 86
h) Nutzungsrecht 88

11. Erbfolge 89
12. Der politische Aufbau 92
a) Der omán 92
b) Der "Stuhl" (akonguá) und die religiöse Basis des omán 93
c) Der militärisch-politische Aufbau eines omán 96
d) Die Verwaltung eines omán 98
e) Die kuró- (Stadt-) Gemeinschaft 100
f) Häuptlingswahl und -Investitur 101
g) Absetzung des Häuptlings 105
h) Der "Frauenhäuptling" (ohémmá) 106
i) Der gyasehéné 108
k) Der "Sprecher" (okyeámé) 108
l) Der "Stellvertreter des Häuptlings" (króntihéné, ománkrádó oder osómánnyáwá) 109
m) Die asafo-Organisation 111
13. Die Rolle des Fetischpriesters 114
14. Das Gerichtswesen 117

Seite

15. Das Gesetz und das Gerichtsverfahren 118
a) Das Gewohnheitsrecht 118
b) Der Fluch 120
c) Das omán-Tabu (ntamká) 122
d) Prozess durch Vorladung 123
e) Das kriminelle Vergehen (ámánényá) 124

16. Die handwerklichen Tätigkeiten und ihre Rolle in der Gemeinschaft 126

17. Die Metallhandwerker 127
18. Der Markt und die Geldmittel 129

III. Der Fremdeinfluß

Historische Grundlagen der Veränderungen im wirtschaftlichen und sozialen Aufbau 133

1. Von den frühen Kontakten zur Kolonisation 133
2. Die Kolonisation 135
3. Die Mission und das Bildungssystem 137

IV. Veränderungen und Probleme im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereich 146

1. Veränderungen und Probleme im wirtschaftlichen Bereich 146

a) Europäische und einheimische Handels- und Wertsysteme 146
b) Individueller Handel und Linienbesitz 149
c) Lohnarbeit 150
d) Bergbau 151
e) Goldschmiede 152
f) Landwirtschaftliche Exportgüter und Importe 153
g) Abwertung der Feldarbeit 155
h) Formen der Organisation der Arbeitskräfte: das abusá-System 156
i) Das modifizierte abusá-System 158
k) Das abaawá-System 160
i) Das nkotokuano-System 161
m) Die paadee-Arbeiter 162
n) Zukunftsprobleme der Landarbeit 163

Seite

2. Die allgemeine Lage der Feldbauern unter den neuen wirtschaftlichen Verhältnissen 164

a) Einkommensprobleme 165
b) Verschuldungen durch Totenfeiern 166
c) Kreditprobleme 167

3. Veränderungen im gesellschaftlichen Bereich 172

a) Die endogenen Veränderungen des Clans und der Übergang von der Matri- zur Patrilokalität 172
b) Die exogenen Einflüsse: Christentum 176
c) Schulbildung 178
d) Landflucht 179
e) Abwertung des Linienoberhauptes 180
f) Kostenverteilung der Ausbildung 182

4. Probleme des Erbrechts und der Besitzverhältnisse 189

5. Probleme der modernen Ehe 201
a) Rückgang der Polygamie 201
b) Scheidung 206
c) Außereheliche Beziehungen 207
d) Die Rolle der Eltern bei der Partnerwahl 208
e) Probleme des Bildungsgefälles in der Ehe 209
f) Neolokalität 210
g) Die neue Stellung der Frau 211
h) Interethnische Ehen 215

6. Veränderungen im politischen Bereich 217
a) Die Stellung der traditionellen Herrscher in der Kolonialzeit 217
b) Die traditionellen Herrscher und das Christentum 225
c) Die ökonomische Stellung der traditionellen Herrscher 230
d) Die Beziehungen zwischen den traditionellen Herrschern und den neuen Eliten 236
e) Die asafo 241
f) Die traditionellen Herrscher unter einer selbständigen afrikanischen Regierung 243

V. Zusammenfassung 252
VI. Literaturverzeichnis 258

I. Einleitung

Diese Arbeit beabsichtigt, die Probleme des Fremdeinflusses auf die traditionelle Kultur der Twi- und Fante-Bevölkerung Süd-Ghanas herauszuarbeiten. Dazu wird zunächst die traditionelle Kultur der Twi und Fante nach Wirtschaft und gesellschaftlichem und politischem Aufbau dargelegt. Im nächsten Abschnitt werden die historischen Grundlagen der Veränderungen im wirtschaftlichen und sozialen Aufbau erörtert, und zwar im Hinblick auf die vorkolonialen Kontakte, auf die Kolonialzeit und auf den Einfluß der Missionen.
Die weiteren Abschnitte beschäftigen sich mit den Wandlungen im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich. Die wichtigsten hier auftretenden Probleme umfassen die neue Organisation der Arbeitskräfte, den Prozeß der Umwandlung der mutterrechtlichen Linienverfassung in eine vaterrechtliche Kleinfamilienordnung, die geänderte Stellung der traditionellen Autoritäten und der neuen Elite der Gebildeten.

Der Untersuchung liegen viele Quellen zugrunde, die von gebildeten Twi abgefaßt worden sind. Außerdem konnte ich, als Angehöriger einer traditionellen Häuptlingslinie der Twi aus Kukurantumi, aus eigener Erfahrung und aus ungedruckten Berichten meiner Linie weiteres Material zum Thema beitragen, das den ausländischen Berichterstattern und Forschern in der Regel unzugänglich ist. Dadurch konnten manche Einzelheiten in den bisherigen Darstellungen europäischer Autoren zum oben angegebenen Thema korrigiert und im übrigen viel neues Material beigetragen werden.

II. Die traditionelle Kultur der Twi und Fante

1. Die heutige Verbreitung der Twi und Fante und ihre sprachliche Gliederung

Twi und Fante sind linguistische Termini. Sie bezeichnen die zwei Dialekte der Akan-Sprache, der am weitesten verbreiteten Sprachgruppe im heutigen Ghana. Ihre vielen Einzeldialekte sind fast überall in Ghana anzutreffen. Darüber hinaus werden Akan-Dialekte auch in einigen Gebieten Togos und im südlichen Teil der Elfenbeinküste gesprochen [1].

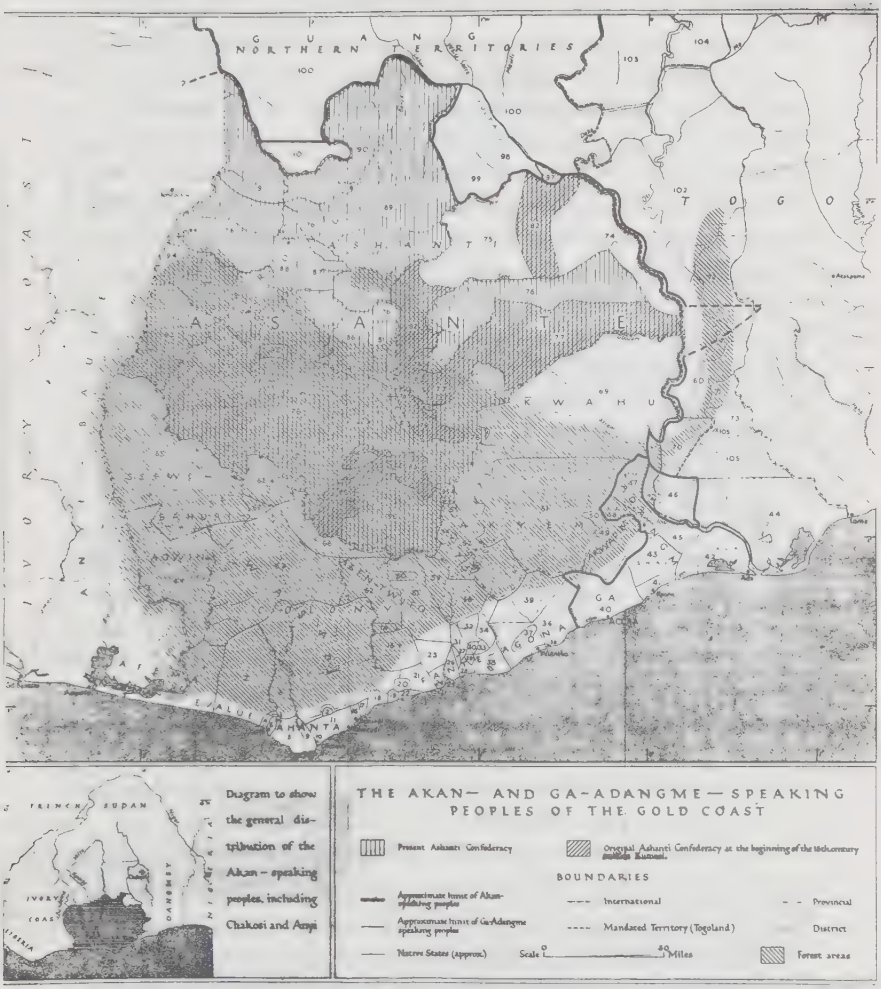
Die der Akan-Sprache zugehörenden Dialekte werden den Kwa-Sprachen zugeordnet, die eine der großen Sprachfamilien Westafrikas bilden [2].

Innerhalb Ghanas umfaßt die Akan-Sprachgruppe die folgenden administrativen Gebiete; Die Asante-Region, die West-Region und die Ost-Region, mit Ausnahme der Ewe und Ga im Südosten des Landes. Im Norden wird das Akan-Gebiet vom Oberlauf des Volta begrenzt, und im Süden reicht es bis zur Atlantikküste. Die nördlichen Nachbarn gehören zur Guan-Sprachgruppe. Guan-sprechende Gruppen wohnen auch im Gebiet des eigentlichen Akan-Sprachraumes, so in einigen Kleinstädten des Akuapem-Staates und im Fante-Gebiet. Im Dagomba-Distrikt von Nord-Ghana und Nord-Togo leben die Chakosi in sprachlicher Isolation. Sie sprechen einen Akan-Dialekt und zählten vor 20 Jahren ungefähr 1 200 Köpfe (M. Manoukian, 1950, S. 9). Sprachlich wird die Akan-Sprachgruppe im allgemeinen in zwei Hauptdialekte gegliedert. Nach U. Hintze (1959, S. 35) setzt sich die West-Akan-Gruppe (etwa 570 000 Menschen) aus den

---

1) Über die geographische Verbreitung der Akan-Sprachgruppe vgl. M. Manoukian, 1950, S. 9 und die Karte auf S. 3.

2) Siehe auch D. Westermann und M. A. Bryan, 1952, S. 67.


NORTHERN TERRITORIES
ASHANTI
TOGO
ASANTE
KWAHU
GA
ADANGME
AKWAPIM
AKIM
ABUAKWA
AKIM
AKUAPEM
AKIM
AKWAMU
AKIM
AKIM
AKIM

folgenden Dialekten zusammen: Den Anyi der Elfenbeinküste, den Baule und den Sefwi, den Brissa, den Afewa, den Nzima und den Ahanta. Die erwähnten Chakosi in Nord-Ghana und Togo gehören ebenfalls zur West-Akan-Gruppe. Zur Ost-Akan-Gruppe gehören die Twi, die sich aus Akuapem, Akyem, Kwawu und Asante zusammensetzen sowie die Fante. Der Akyem-Dialekt stellt die älteste und reinste Form der Akan-Sprache dar, und die Akuapem, die Kwawu und Asante-Dialekte stehen der Akyem-Mundart sehr nahe. Sie selbst betrachten sich insgesamt als Twi.

Die West-Akan-Gruppe kann durch jahrhundertelange Trennung von den eigentlichen Akan und der Vermischung mit anderen Nicht-Akan-Völkern, besonders den Guan, nicht mehr zu den "reinen" Akan gezählt werden. Bei den Anyi- und Baule-sprechenden Gruppen, die außerhalb der Grenzen des heutigen Ghanas wohnen und kaum Kontakt mit den oben erwähnten Akan-Gruppen hatten, bestehen geringe sprachliche Gemeinsamkeiten mit den Twi-Dialekten. Nach H. Baumann (1940, S. 292) stellen die Anyi eine Mischung aus Akan-, Kru- und Senufo-Völkern dar. Sie entsprechen ursprünglich jener Akan-Gruppe, die sich um etwa 1730 wegen Thronstreitigkeiten von den Asante getrennt hat.

Von den Dialekten der West-Akan-Gruppe wurde keiner Schriftsprache, während aus den Twi- und Fante-Dialekten bereits im vorigen Jahrhundert die Schriftsprache der Twi und Fante entstanden ist. Heute werden in den Schulen des Akan-Gebietes, entsprechend der Zugehörigkeit der Schüler zum Twi- oder Fante-Gebiet, als erste bzw. als zweite Grundsprache sowohl Twi als auch Fante gelehrt. Die derzeitige, relativ günstige verkehrstechnische Erschließung des Landes, im Zusammenhang mit dem Bau zahlreicher Schulen, ermöglicht auch den Bewohnern der Randgebiete Ghanas, insbesondere auch den Stämmen der West-Akan-Sprachgruppe, Schulen, in denen Akan-Sprachen gelehrt wurden, zu besuchen. Als Folge werden die charakteristischen Merkmale der Einzeldialekte zugunsten der schriftlichen Ausprägung der Twi und Fante immer mehr zurückgedrängt.

2. Geographie ihres Siedlungsgebietes

Im folgenden seien nur diejenigen geographischen und morphologischen Gegebenheiten erwähnt, die für die Entwicklung der Wirtschaft bzw. für die heutigen Wirtschaftsformen unseres Gebietes von Bedeutung sind [1].

Die Siedlungsplätze der Twi und Fante liegen im Bereich des Waldgürtel- und Küstensavannen-Gebietes Süd-Ghanas. Das Waldgebiet erstreckt sich von der Küstenebene westlich von Axim und dem Nordrand der Trockenkeile im Südosten bis an den Südrand der weiten Ebenen des Volta-Beckens. Hügelketten, die von flachen Talungen mit schmalen Flußläufen durchzogen werden und im Norden Höhen bis zu 800 m erreichen, charakterisieren dieses Gebiet.

Die Küstensavanne im Süden Ghanas gliedert sich nach ihrer Oberflächengestalt in zwei Zonen:
In die niedrig gelegene Küstenebene und in die höher gelegenen Ebenen, Plateaus und Hügelketten, bis zu 400 m Höhe weiter im Landesinnern. Den Übergang zum Waldgebiet stellt im Südosten die Akuapem-Schwell dar.

Die Küste ist wenig gegliedert und arm an Buchten. Sie hat infolgedessen wenig natürliche Häfen. Verschiedentlich findet sich eine felsige Kliffküste.

a) Boden und Mineralien

Im Bereich des Waldgürtels finden sich ausgesprochen fruchtbare Böden. Unter einer dicken Humusschicht liegen lehmhaltige und mineralhaltige Schichten, die für den Ernährungshaushalt der Pflanzen von größter Bedeutung sind. Zudem schützt der Wald den Boden vor intensiver Sonnenbestrahlung und Auswaschung durch Regen.

---

1) Im übrigen sei auf folgende spezielle Literatur verwiesen: E. A. Boateng, 1959 und W. Manshard: 1961.

Von höchster Wichtigkeit für die Wirtschaft Ghanas sind die Bodenschätze, die in den Gebieten der "Birim rocks" und der "Tarwaian rocks" liegen. Die Birmim rocks befinden sich westlich von den Mampong-Kwawu-Eskarpe. Von dort stammt Ghanas größter Prozentsatz an Gold, Diamanten und Mangan. Auch die Tarkwa-Berge, die sich von Nsuta nach Tarkwa im Südwesten, nach dem Norden ins Asante-Gebiet erstrecken, enthalten große Goldvorkommen.

Die Niederschlagsmengen im Savannengebiet sind geringer als die der Waldregion. Die Böden, die in der Savanne starker Sonneneinstrahlung ausgesetzt sind, sind oft schwer und von unterschiedlicher Fruchtbarkeit. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Nutzbarmachung des Bodens sind die Termiten, die die Böden auflockern und die verschiedenen Bodenschichten umlagern. Die "Roten Erden" am Fuße der Akuapem-Schwelle waren und sind noch heute das landwirtschaftliche Zentrum Süd-Ghanas. Sie sind fast völlig von den durch die Vegetation gelieferten organischen Bestandteilen abhängig, da sie kaolinreich und nährstoffarm sind. Man läßt diese Böden nach einer Kulturperiode so lange brach liegen, bis sich wieder genügend neue organische Nährstoffe angereichert haben. Die Tonerden dagegen, die sich anderenorts auf basischem Gneis finden, sind mit den einfachen, alten Arbeitsgeräten nicht zu bestellen und deshalb kaum unter Kultur zu nehmen. Sie könnten jedoch durch Bewässerung der landwirtschaftlichen Kultivierung nutzbar gemacht werden.

b) Klima und Vegetation

Das Klima des Küsten- und Waldgebietes entspricht dem des äquatorialen Typus mit zwei Regenzeiten. Das Jahr läßt sich in diesen Regionen in folgende Abschnitte gliedern:

1) Trockenzeit, von Dezember bis Februar,
2) erste Regenzeit, im Mai und Juni,

3) kurze Trockenzeit, im August und September,
4) zweite Regenzeit, im Oktober und November.

Das Niederschlagsmaximum liegt sowohl in der Küsten- als auch in der Waldregion im Mai und Juni. Die zweite Regenzeit ist heftiger im Waldgebiet, dagegen weniger ausgeprägt an der Küste. In der Waldregion fallen auch während der Trockenzeit Regen.

Im Südwesten des Landes, also im Gebiet der Misch-Akan-Sprachgruppe, haben wir den feuchten, immergrünen Wald. Die Twi Süd-Ghanas hingegen bewohnen vornehmlich den feuchten, regengrünen Wald. Das Gesicht des Waldgebietes hat sich durch die Brandrodung der Landwirtschaft, durch die Einführung des Kakaoanbaus und die ständig fortschreitende Holznutzung sehr verändert. Heute besteht die Vegetation, mit Ausnahme der Natur- und Forstreservate, hauptsächlich aus Sekundärwald. Durch die landwirtschaftliche Nutzung der Waldgebiete wurden etwa 300 Quadratmeilen Waldfläche jährlich zerstört.

Die Fante haben ihre Wohnsitze in denjenigen Regionen, die als Zone mit Küstengestrüpp sowie als Strand- und Mangrovengebiet gekennzeichnet ist. Das Küstengestrüpp und das anschließende Grasland umfaßt den schmalen Küstenstreifen vom Takoradi-Gebiet und östlich bis etwa 20 Meilen des Kefa-Gebietes. Die Vegetation besteht außer aus Gras und dichtem Gestrüpp aus den folgenden, für diese Gegend typischen Bäumen: Baobabs (Adansonia Digitata) und Haeophorbia Drupifera, die besonders auf der Cape Coast Winneba-Ebene überwiegen. Das Strand- und Mangrovengebiet entspricht der unmittelbaren Küstenregion. Hier gedeihen saftige Gewächse und Büschelpflanzen; in den Lagunen wachsen Mangroven und Kokospalmen.

3. Über die Herkunft und Geschichte der Twi und Fante

Über die Herkunft der Akan sind die Wissenschaftler der verschiedenen Disziplinen unterschiedlicher Meinung.

J. B. Danquah (1928, S. 1-5) leitet die Akan zum Beispiel vom alten Ghana-Reich ab. E. L. R. Meyerowitz (1958, S. 17-21) glaubt, daß sie von Nord-Afrika herstammen. Außerdem vertreten manche Wissenschaftler die Auffassung, daß die Akan aus dem Savannengebiet im Nordwesten des heutigen Ghanas und aus dem Nordosten der Elfenbeinküste in ihre heutigen Wohnsitze eingewandert sind [1].

Schriftliche Quellen über die Urheimat der Akan fehlen, und die zum Teil hypothetischen Annahmen der verschiedenen Gelehrten beruhen auf mündlicher Überlieferung der Akan, lexikalischen Vergleichen sozialer und religiöser Institutionen, wie z. B. matrilinearer Deszendenz, bestimmten Kultformen und religiösen Tänzen. Da vergleichbare Erscheinungen auch unter vielen anderen afrikanischen Völkern vorkommen, erscheint es schwer, auf diesem Wege die Frage der Herkunft der Akan zu lösen.

Die mündliche Überlieferung ist bis jetzt die wichtigste Quelle für die Aussagen über ihre Herkunft. In Ermangelung einer Schrift wird die Tradition von Generation zu Generation mündlich überliefert. Gedichte wurden in der Trommelsprache, in Trauergesängen usw. weitergegeben. Auch kann man durch die Geschichte der Häuptlingsstühle, die sorgfältig in einem besonderen Gebäude aufbewahrt werden, eine gewisse Chronologie herstellen. Bei seinen historischen Untersuchungen an der damaligen Goldküste bemerkt W. E. F. Ward (1963, S. 6) mit Recht, daß der Häuptling an der Goldküste (gemeint ist der Akan-Häuptling) aufgrund seiner Ahnenverehrung und der "Gefühlsverbundenheit" zu den verstorbenen Häuptlingen in enge Beziehung zur Vergangenheit tritt. Die mündlichen Über-

---

1) Vgl. hierzu A. A. Boahen, 1969, S. 165-167, und J. Goody, 1968, S. 471-472.
Siehe hierzu auch die Karte über die Einwanderungsmöglichkeiten.

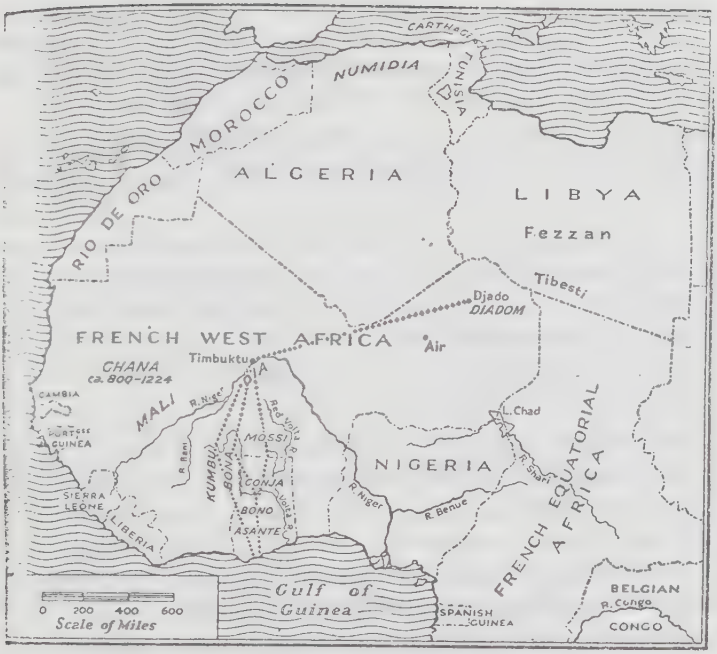


Fig. 1

1. .... *Chief Routes of Migration of the Founders of Akan States*
2. .–.– *Ghana (Gold Coast).*

Nach E. L. R. Meyerowitz, 1958, S. 19

lieferungen, welche die Gelehrten in diesem Jahrhundert gesammelt haben, stimmen zum größten Teil mit frühen Berichten der Europäer an der damaligen Goldküste überein [1].

Untersuchungen, die sich mit den mündlichen Überlieferungen der Akan und über ihre Herkunft befaßt haben, stimmen darin überein, daß die Akan einstmals nördlich ihres heutigen Siedlungsgebietes wohnten [2].

Nach A. A. Boahen (1968, S. 58) umfaßt dieses Gebiet Nordwest-Ghana und den Nordosten der Elfenbeinküste. Die mündliche Überlieferung der Akan spricht über ihr früheres Siedlungsgebiet von einer "Nta" genannten Gegend, die im heutigen Gonja-Gebiet lag [3].

Nach ihrer mündlichen Überlieferung bildeten einstmals alle Akan-Gruppen ein gemeinsames Volk. Hierfür spricht, neben der gemeinsamen Sprache und einer gleichartigen Gesellschaftsstruktur, vor allen Dingen eine Anzahl von gleichartigen Clan-Namen unter den Akan-Gruppen der verschiedenen Gegenden. Die Clan-Mitglieder empfinden stets ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl, unabhängig von ihrer Stammeszugehörigkeit. Diese Tatsachen brachten A. A. Boahen (1969, S. 166) zu der Annahme, daß sich die Kultur der Akan in einem einheitlichen Gebiet, nördlich ihrer heutigen Wohnsitze, entwickelt habe. Die Gründe ihrer Wanderung nach dem Süden sind nicht genau zu erkennen. Nach A. A. Boahen ist die Auswanderung möglicherweise auf Übervölkerung oder auf politische Umwälzungen zurückzuführen.

---

1) Vgl. auch A. A. Boahen, 1968, S. 61-62.
2) Vgl. W. E. F. Ward, 1963, S. 37 und S. 43-50.
3) B. S. Akuffo o. J., S. 3; W. E. F. Ward, 1963, S. 51.

Auch der genaue Zeitpunkt der Auswanderungen nach dem Süden ist unbekannt. A. A. Boahen vertritt die Hypothese, die auf einer mündlichen Tradition der Akan beruht, daß die Auswanderung um 1300 unserer Zeit stattgefunden habe. Sie soll in zwei großen Zügen von verschiedenen Clan-Gruppen entlang zweier Hauptwege erfolgt sein:

Erstens entlang den Ufern des Tano und des Ankobra. Hier zog nach A. A. Boahen die Gruppe der Wassa, Gwira, Ahanta und Sefwi, die heute hauptsächlich westlich des Pra-Flusses ansässig sind. Die zweite Gruppe zog in südlicher Richtung und zerstreute sich später noch weiter. Zu ihr gehören die Adansi, Asante, Akwamu, Assin und Fante. Diejenigen, die am weitesten nördlich ansässig wurden, erscheinen später als die Asante, während diejenigen, die sich nach Südosten wandten, die heutigen Akyem und Akwamu bilden. Am weitesten nach Süden drangen diejenigen vor, die man heute als Fante und Aguafo bezeichnet.

Die Wald- und Küstengebiete waren früher von den Guan besiedelt [1]. Dort saßen neben den Guan die Ga-Adamgbe und Ewe, die heute noch das östliche Gebiet bewohnen. Die Akan verdrängten teils die Guan, teils wurden sie gänzlich oder teilweise kulturell und ethnisch assimiliert. Die ankommenden Fante haben dann ihrerseits ihre Kultur und Sprache den Guan, den Asebu, Afutu und Etsii aufgedrängt, wobei sich jedoch die Fante-Sprache ebenfalls veränderte [2].

Die mündliche Tradition der Fante über ihre Wanderung nach dem Süden erwähnt einen Aufenthalt im weiter nördlich gelegenen Takyiman. Nach dieser Überlieferung, wie sie J. M. Sarbah anführt, ist der Name "Fante" bei ihrer

---

1) A. A. Boahen, 1969, S. 167; W. E. F. Ward, 1963, S. 51.
2) A. A. Boahen, 1969, S. 167.

Auswanderung aus Takyiman entstanden. Diejenigen Bewohner von Takyiman, die sich von der Hauptgruppe trennten, wurden als "Takieman fa atsiwfo" bezeichnet, das bedeutet wörtlich: "Der Teil der Takyiman-Bewohner, der sich von den anderen trennte". Im Laufe der Zeit wurde, nach Sarbah, diese lange Bezeichnung zu Mfantsi und Fantsi zusammengezogen [1].

Die Fante wurden nach ihrer Tradition durch drei alte Priester, Obunumankoma, Odapagyan und Osan, nach Mankesim geführt. Hier starben sie. Sie wurden in einem gemeinsamen Grab beigesetzt. Dieser Ort ist bis heute eine Verehrungsstelle der Fante und als "Nananom Mpoon" bekannt [2].

Diejenigen Fante-Gruppen, die nach Mankesim kamen, waren nach Boahen die Aguafo, Mankesim (oder Kurentsi Aman), Abora, Anyan, Ekumfi und Nkusukum. Die Eguafo zogen weiter nach Osten und gründeten den Aguafo-Staat, während die übrigen fünf Gruppen in verschiedenen Vierteln von Mankesim blieben. Später kamen die Gomoa und die Adjumako hinzu. Jedes Viertel stand unter einem Häuptling oder Braffo [3].

Die genaue Zeit der Fante-Auswanderung zur Küste ist unbekannt. Offenbar gab es Fante-Siedlungen an der Küste schon zur Zeit des portugiesischen Seefahrers, Forschers und Historikers P. D. Pacheco. Pacheco schrieb um etwa 1505 in seinem "Esmeralde des Situ Orbis" [4] über die Fante-Fischer-Siedlungen an der Küste, "Fante the Greater and Fante the less"! Nach A. A. Boahen wohnten die Fante um das Ende des 15. Jahrhunderts noch hauptsächlich im

---

1) J. M. Sarbah, 1968, S. 3. Vgl. auch C. C. Reindorf o. J., S. 22, über diese Fante-Wanderung und Bezeichnung.
2) A. A. Boahen, 1969, S. 180.
3) A. A. Boahen, 1968, S. 65.
4) Übersetzung bei W. Wolfson, 1965, S. 46.

Inland mit Kormatin, Egya und Anomabo als Hauptküstenzugänge. Sie besiedelten das Mankesim-Gebiet bis etwa in die Mitte des 17. Jahrhunderts hinein, bis Überbevölkerung, Interesse am Handel mit den Europäern und innere Rivalitäten sie auf verschiedenen Wegen zur Küste drängten. Die ersten Gruppen waren nach A. A. Boahen (1969, S. 180) die Abora, die den heutigen Staat des gleichen Namens im Westen gründeten sowie die Ekumfi und die Nkusukum, die das südwestliche Küstengebiet besetzten. Die zweite Gruppe waren die Anyafo, auf die die Gründung der Staaten Abasa, Ayan, Senkyira und Ayan Maim zurückzuführen ist. Nach A. A. Boahen (1968, S. 65), der eine Chronologie nach den mündlichen Traditionen aufstellte, spielten sich diese Wanderungen und Machtverschiebungen zwischen 1660 und 1680 ab.

Die anwachsende militärische Macht der Twi, insbesondere der Asante im Nordwesten und der Akwamu und Akyem im Nordosten des Fante-Gebietes, trieb die Fante dazu, weitere Landstriche zu erobern. Dadurch konnten sie den Küstenhandel in ihre Hände bekommen und unter anderem die Lieferung von Waffen an die Twi verhindern. Bis etwa 1730 hatten sie das ganze Küstengebiet von der Pra-Mündung im Westen bis zur Ga-Grenze im Osten besetzt. Die Guan-Gruppen, die dabei unterworfen wurden, waren unter anderen die Afutu, Asebu und Komenda.

Die Elmina, auch Fante, sollen erst später die Küste erreicht haben [1]. Sie waren mit den Asante (Twi), die weiter nördlich im Waldgebiet wohnten, enger verbunden als die Fante, die sich früher an der Küste angesiedelt hatten. Im Gegensatz zu den anderen Fante unterhielten die Elmina freundschaftliche Beziehungen zu den Asante. Ein Asante-König betrachtete die Elmina-Akan als seine Freunde und Verwandten [2]. Ich bin der Meinung, daß diese

---

1) W. W. Claridge, 1964, S. 6.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 246.

enge Beziehung durch gegenseitige Handelsinteressen und dem Wunsch der Elmina, sich unter den Schutz der mächtigen Asante zu stellen, begründet war.

Bei ihrer Wanderung nach Süden hatten die Fante einen beträchtlichen Vorsprung vor den Twi-Gruppen. Die Twi bewohnen das Gebiet vom "Black-Volta" im Inland, bis etwa 20 Meilen Entfernung vor der Küste, da die Küste selbst schon vorher von den Fante und den Guan besetzt war. Die Akwamu waren am weitesten südlich ansässig [1]. Die Adansi-Gruppe der Twi, die nach dem Süden zog, ist heute in den Akyem vertreten. Nach A. A. Boahen (1968, S. 62) entstand der Adansi-Staat nach dem Zerfall des Twifo-Staates. Nach ihrer eigenen Überlieferung waren die Adansi die ersten Erbauer von Lehmhäusern im heutigen Ghana. Die Wahrscheinlichkeit dieser Tradition ergibt sich schon aus der wörtlichen Bedeutung von "Adansi", d. h. "Errichten von Häusern". Die mündliche Überlieferung der Akyem macht ihren Aufenthalt in Adansi sowie in einem noch nördlicheren Gebiet wahrscheinlich. J. B. Danquah (1939, S. 9), der selbst ein Akyem war, berichtete nach seiner Erinnerung, daß die im Adansi-Gebiet gelegenen Städte Gyimaakyi, Kokobi, Annte, Sebenso und Bobere von Akyem besiedelt gewesen sind. J. B. Danquah fährt fort, daß die Hauptstadt von Adansi Akrobere gewesen sei. Nach der Überlieferung der Akyem war ihr erster König Awurade Basa (d. h. "Gottesarm"), der gleichzeitig der erste Akan-König war, der durch einen "Sprecher" zu seinem Volk sprach. Diese Art der Verbindung vom König zum Volk durch einen Sprecher wurde später auch von anderen Akan-Häuptlingen übernommen [2].

Die Akyem bilden heute drei verschiedene Staaten: Akyem Abuakwa, Akyem Kotoku und Akyem Bosome. Die Akyem Abuakwa wohnten vorher in Adanse-Sebenso (nach J. B.

---

1) W. E. F. Ward, 1963, S. 52.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 52; B. S. Akuffo o. J., S. 3

Danquah, 1939, S. 10) oder bei Kokobiante (nach W. E. F. Ward, 1963, S. 109), die Kotoku und Bosome in der Nahe von Ahuren (W. E. F. Ward, 1963, S. 109). Derjenige Clan, der als erster in ein Gebiet einwanderte, wurde später zum Königs-Clan. Das wird dadurch deutlich, daß vier der fünf Unterabteilungen von Akyem Abuakwa als Häuptlings-Clan den Asona-Clan anerkennen [1]. Die Akyem Kotoku-Einwanderer gehören den Toa-, Oreko- und Agona-Clans an [2]. M. J. Field nimmt an, daß sie Glieder des Asante-Clans sind, denn sie haben die gleichen Ursprungs-Mythen: Toa ist mit einer Leiter im Himmel herabgestiegen, Oreko der Erde entstiegen und Agona aus seinem Fluß gekommen. Solche Mythen scheinen unter den Akan jedoch weiter verbreitet zu sein. So sollen z. B. die Akyem Abuakwa vom Himmel herabgestiegen sein. Nach J. B. Danquah (1939, S. 7-9) haben diese Mythen eine besondere Bedeutung: Der König, der aus dem Himmel herabstieg, ist derjenige König, der Sieger blieb. Er besitzt deshalb viel Land. Der König hingegen, der der Erde entstieg, war der erste Ansiedler, der von dem anderen unterworfen wurde.

Westlich von Adansi lag der Dankyira-Staat, der um 1620 von einem Teil des Agona-Clans gegründet wurde [3]. Im Südosten schufen etwa zur gleichen Zeit die Akwamu einen Staat. Die mündliche Tradition der Akwamu besagt, daß sie früher in Kong Wam (in West-Asante), in Asamankese und Nyanawase gelebt haben [4].

Innerhalb eines Umkreises von etwa 20 Meilen im Gebiet der heutigen Stadt Kumasi entstand eine Anzahl unabhängiger Stadtstaaten der Twi, die wie die anderen aus dem Gebiet der Pra- und Ofin-Mündung kamen. Die ersten Clan-

---

1) Vgl. J. B. Danquah, 1939, S. 10-11.
2) M. J. Field, 1948, S. 1-2.
3) Vgl. M. Manoukian, 1950, S. 14, und A. A. Boahen, 1968, S. 60.
4) W. E. F. Ward, 1963, S. 55

Gruppen, die in diese Gegend einwanderten, waren nach A. A. Boahen (1969, S. 170 ff.) die Ekoona, Aduana und Asenee. Die Ekoona gründeten Asokore, Otikrom, Sekyere, Mamponten und Fawobaware; die Aduana Tafo, Koase, Qhwim, Komaa, Gyaakye, Kwaso und Kumawu, während die Asenee Aduaben, Abooso, Baman, Amakom und Agona gründeten. Danach kamen die Bretuo, auf die Mamponten, Seniagya und Afigyaase, zurückgehen sowie die Oyoko, die Kumasi, Juaben, Kokofu, Nsuta und Bekwai gründeten. Der letztgenannte Oyoko-Clan bildete den Kern des Asante-Staates. Nach A. A. Boahen entstanden die genannten unabhängigen Städte deshalb relativ dicht beieinander, weil dort ein Treffpunkt der Handelswege vom West-Sudan und von Timbuktu sowie vom Osten, vom Hausa-Land, Nupe und Gonja bestand. Das Handelsinteresse sowie die Unterdrückung der Kleinstaaten durch den Denkyira waren der Hauptantrieb zur Bildung des Asante-Reiches [1]. Die Persönlichkeiten, welche die Bildung und Entwicklung des Asante-Reiches ermöglichten, waren drei Herrscher von Kumasi, nämlich Obiri Yeboa, Osei Tutu und Opoku Ware. Die Regierungsperiode dieser Könige dauerte, nach A. A. Boahen, von 1670 - 1750. Am meisten trug Osei Tutu zur Gründung des Reiches bei. Er schloß die Asante-Konföderation unter der Herrschaft seines Clans zusammen, gab der Union unter anderem eine Hauptstadt - Kumasi - und widmete sich der Erweiterung des Reiches. Dies wurde ihm ermöglicht durch seinen Ratgeber Okomfo Anokye, der nach der Asante-Tradition den "Sika Agua Kofi", d. h. "den goldenen Stuhl von Freitag" aus dem Himmel herabkommen ließ, der die Seele aller Asante enthält [2].

Die Besiedlung des Wald- und Küstengebietes Ghanas durch die Akan bis zum 18. Jahrhundert ist durch die Wanderung verschiedener Clan-Gruppen, durch Kriege sowie die Gründung und den Ausbau immer neuer Stadt- oder Klein-Staaten

---

1) A. A. Boahen, 1969, S. 171.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 122-125.

gekennzeichnet. Ursachen für diese Wanderungen waren teils die ständige Bevölkerungszunahme, teils Kriege zwischen den einzelnen Staaten und nicht zuletzt die Unruhen, die durch den Sklavenhandel mit den Europäern entstanden. So verbündeten sich verschiedene Gruppen, um gegen Angriffe besser geschützt zu sein. Das kriegerische Schutzbedürfnis erklärt, warum sich der Akuapem-Staat aus Guan und Twi zusammensetzt. Der Akuapem-Staat liegt südöstlich vom Akyem-Gebiet und ist eine Vereinigung von verschiedenen ethnischen Gruppen, nämlich der Guan, Akyem und Akwamu. Im 17. Jahrhundert unterwarfen die Akwamu viele Staaten im Südost-Ghana, darunter die Guan-Städte in der Gegend des heutigen Akuapem: Kamana, Aburi, Bunu, Latebi und Akrade.

Nach D. W. Brokenscha (1966, S. 3) erhoben sich 1729 die Guan, einige Akwamu- und Akyem-Siedler, gegen die Akwamu-Herrschaft und 1730 gelang es ihnen, sich zu befreien. Die Guan, die Akwamu und die Twi-Gruppen schlossen sich im selben Jahr zu einem Staat zusammen. Der Häuptling der Akyem-Siedler, der sich in diesem Aufstand wohl durch besondere Tapferkeit ausgezeichnet hatte, wurde als König anerkannt [1]. Somit stammt die königliche Familie der Akuapem aus Akyem-Abuakwa. Mit der Gründung des Staates wurde der für die Akan typische militärische Verwaltungsaufbau eingeführt. Die meisten Guan haben ihre eigene Sprache trotzdem beibehalten. So wird zum Beispiel in Abiriw, einer Kyerepon (Guan-) Stadt, die an die Hauptstadt Akropong grenzt, die Guan-Sprache bis heute gesprochen. Auch haben die Guan ihre patrilineare Verwandtschaftsstruktur inmitten einer mutterrechtlichen Akan-Gruppe beibehalten.

Während sich die verschiedenen Akan-Gruppen zu größeren Staaten unter einer zentralen Leitung vereinigten, zeigten die Fante eine davon abweichende Entwicklung. Die

---

1) P. Hill, 1963, S. 28.

Die Gliederung des Akuapem-Staates in seine militärischen Einheiten.
(In Akuapem leben Vertreter von Guan- und Twi-Sprachgruppen

Militärische Einheit	Häuptlinge, ihre Wohnsitze und ihre militärischen Funktionen	Unterhäuptlingsschaften (Dörfer)
1. Ománhéné	Akropong - Sitz des Ománhéné - höchster Richter und oberster Heeresführer im Krieg	
2. Adontén (Akwamu)	Adonténhéné - Häuptling von Aburi - Oberbefehlshaber des Akuapem-Heeres	Ahwerease, Atweasin, Berekuso
3. Nifa (Rechter) (Kyerepong)	Häuptling von Adukrom - Oberbefehlshaber des rechten Flügels der Truppen	Abiriw, Abonse, Apirede, Asesease, Awukugua, Dawu,
4. Benkum (Linker) (Guan)	Häuptling von Larteh-Ahenease - Oberbefehlshaber des linken Flügels der Truppen	Kubease, Manfe, Abotakyi, Obosomase, Tutu
5. Gyase (Akyem)	Häuptling von Amonokrom - Oberbefehlshaber der Leibwache	Akropong, obwohl Sitz des Ománhéné

Fante bildeten eine Gruppe selbständiger Stadtstaaten, bestehend aus Mankesim, Abora, Abease, Kwanyanko und Anomabo. Diese vereinigten sich nur im Falle eines Krieges [1]. So bildeten sie im Jahre 1868 eine Fante-Konföderation [2]. Die Hauptfaktoren, die damals die Fante zur Vereinigung trieben, waren, nach A. A. Boahen, die Gefahr einer Asante-Invasion und ihr gemeinsamer Haß gegen die Elmina sowie der Versuch der britischen Regierung, die Souveränität der Küstenstaaten anzutasten. In einer Versammlung der Mitglieder dieser Konföderation im Oktober 1871 wurde eine Verfassung von 70 Artikeln für die Mitgliedstaaten festgelegt. Diese Verfassung berücksichtigt außer den Faktoren, die aus dem Verteidigungsinteresse der Konförderation entsprangen, Maßnahmen für die Entwicklung einer gemeinsamen Wirtschaft, für die Schulbildung sowie für die allgemeine Entwicklung der Mitgliedstaaten [3]. Ein Monat nach diesem Treffen in Mankesim wurden die Führer von der britischen Regierung verhaftet. Es fehlte dieser Konföderation noch die religiöse Basis, die später Okomfo Anokye der Asante-Union gab. Die Fante-Konföderation überdauerte die britische Einmischung nicht lange, und schon 2 Jahre nach der Gründung löste sie sich wieder auf.

Die Geschichte der Akan im südlichen Ghana beginnt also, entsprechend der mündlichen Tradition, etwa am Beginn des 15. Jahrhunderts. Die Fante kamen schätzungsweise bereits Anfang des 14. Jahrhunderts an die Küste. Die Twi wanderten etwa im 16. Jahrhundert in das Waldgebiet ein [4]. 1471 erschienen als erste Europäer die Portugiesen, die nach ihrer Ankunft Handel mit Gold, Elfenbein und Gewürzen betrieben. Durch ihre Lage wurden die Küstenstämme Zwischenhändler zwischen den Portugiesen und den Inlandstämmen.

---

1) B. Gill, A. F. Aryee, D. K. Ghansah, 1964, S. 17.
2) A. A. Boahen, 1969, S. 359.
3) W. E. F. Ward, 1963, S. 254.
4) Vgl. dazu auch W. E. F. Ward, 1963, S. 62-63.

4. Die Siedlungen

Die militärische Organisation der Akan aus der Einwanderungszeit sowie der unsichere Zustand der damaligen Zeit widerspiegelten sich in den früheren Siedlungsformen. Die verschiedenen eingewanderten Gruppen wohnten aus Sicherheitsgründen in möglichst großen Siedlungen [1]. Die wörtliche Bedeutung der Namen der Siedlungen weist auf die Umstände der Einwanderung hin. Zum Beispiel: Asiakwa, "wir haben umsonst gehalten"; Kukurantumi, "wir haben ihn (den Stuhl) getragen, bis wir ihn nicht mehr tragen konnten" [2].

Bei der Gründung mancher Siedlungen haben der Überlieferung nach auch die Jäger eine große Rolle gespielt. Die Stelle des Zusammentreffens von zwei Jägern wurde als Grenze anerkannt [3]. So ist es bekannt, daß das heutige Adukrom in Akuapem von dem Jäger Adumangun gegründet wurde; ebenso geht das Dorf Abene in Kwawu auf den Jäger Odiiabene zurück [4].

Die ersten Siedlungen waren zumeist eine Gruppe provisorischer Hütten, in denen eine Anzahl von Personen wohnte, die in erster Linie von der Jagd lebte. Das Wild war viel zahlreicher als heute. In der Nähe der Siedlungen wurden nach und nach Felder angelegt [5]. Manche dieser Siedlungen sind heute verschwunden, während andere mit der langsamen Erschließung des Waldes die "Kernzellen für neue Dörfer bildeten" [6].

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde das Waldgebiet gleichmäßiger besiedelt, bei allerdings sehr unterschiedlicher Dichte in den Teilgebieten. Um diese Zeit war die

---

1) E. A. Boateng, 1959, S. 115.
2) W. E. F. Ward, 1959, S. 15.
3) E. A. Boateng, 1959, S. 115.
4) B. S. Akuffo, o. J., S. 6.
5) W. Manshard, 1961, S. 108.
6) W. Manshard, 1961, S. 108.

Unsicherheit nicht mehr so groß. Zerstreute Siedlungen tauchten im ganzen (Twi-) Waldgebiet auf [1].

Bei der Wahl des Siedlungsplatzes mußten bestimmte Faktoren berücksichtigt werden, nämlich der wirtschaftliche Wert des umliegenden Landes, die Wasserversorgung und die Exposition gegenüber Wind und Regen. Entlegene Dörfer waren oft nur auf "getarnten Schleichpfaden durch ortskundige Einheimische zu erreichen" [2].

An der Küste waren neben der Furchtbarkeit des Bodens und der Wasserversorgung die Hafen-, Strand- und Brandungsverhältnisse sehr wichtig. Bei Verarmung oder Knappheit des Bodens verließen die Familien die alten Dörfer und errichteten in anderen Gebieten neue Ortschaften. Erst der Übergang vom Wanderfeldbau zur Landwechselwirtschaft, die Einfuhr des Kakaoanbaus sowie die Zementbauweise der Häuser verstärkten die Stabilität der Siedlungen.

Die alten Siedlungen mit Häuptlingssitz wurden aus politischen, sozialen und religiösen Gründen zum Anziehungspunkt für die Bauern und Jäger der Umgebung. Mit der Umgestaltung des Wirtschaftslebens spielt neben den oben genannten Faktoren auch die Verkehrslage eine sehr große Rolle. Heute ist die offene Verkehrslage an Hauptstraßen und Eisenbahnlinien entscheidend bei der Wahl des Platzes für die Anlage neuer Ortschaften. Außer einigen Bergbausiedlungen und Fischerdörfern hat die Mehrzahl der Akan-Dörfer einen rein landwirtschaftlichen Charakter.

Die Neigung der Akan zur Städtebildung erinnert an die historischen Siedlungen Bono, Takyiman und Adansi. Die

---

1) E. A. Boateng, 1959, S. 115 (Anm.: Ursache dieser Unsicherheit, siehe S.17).
2) W. Manshard, 1961, S. 108.

Bezeichnungen "Stadt" und "Dorf" haben bei den Akan bestimmte Bedeutungen. "Kuró" oder Stadt ist der Sitz eines Häuptlings mit Stuhl, und "akuraa" oder Dorf ist eine Siedlung ohne einen solchen [1]. Im alten Sinne ist akuraa also das Dorf ohne Stuhl, die oft instabile Ansiedlung einiger Bauern im Walde. Das Siedlungsgefüge hat sich jedoch infolge der neuen wirtschaftlichen Verhältnisse auch dort geändert. Heute tauchen überall, wo neue Straßen angelegt oder alte verbreitert und verbessert werden, neue, zeilenförmige Siedlungen auf.

Erst im 20. Jahrhundert begann die Entwicklung vieler ländlicher Siedlungen zu städtisch-kommerziellen Zentren mit "Zentralfunktion". Hier werden neben den Wohnhäusern und dem Häuptlingshaus Geschäfte, Schulen, Polizeistationen, Krankenhäuser, Verwaltungs- und Gerichtsgebäude usw. errichtet. Solche Siedlungen sind oft durch Eisenbahnlinien verbunden, wie zum Beispiel New Tafo und Nsawam. Die so entstandenen neuen Städte sind heute größenmäßig und wirtschaftlich den alten Häuptlingssitzen ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen. In anderen Fällen ist ein deutlicher Rückgang zu bemerken. So war die Ortschaft Mankrong in Kwawu ein Hafen am Pra-Fluß, mit Kakaoannahmestellen und Handelsniederlassungen. Mit der Eröffnung der Eisenbahnlinie bis Tafo und Nkawkaw zerfiel er. Heute besteht Mankrong nur aus 2 bis 3 Lehmhäusern [2].

Auch in Akuapem verschiebt sich das Schwergewicht vom Osten nach Westen. Im allgemeinen unterscheiden sich die ländlichen Siedlungen und städtischen Siedlungen der Küste nicht wesentlich von denen des Waldgürtels. Größere Haufendorfanlagen [3] sind bei den Fante und Twi typisch.

---

1) Vgl. auch W. Manshard, 1961, S. 30.
2) W. Manshard, 1961, S. 110.
3) E. A. Boateng, 1959, S. 113.

5. Die Anlage der Dörfer

Die Twi- und Fante-Siedlungen sind Wohnort und Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens, wobei der Häuptling und die religiösen Autoritäten früher die führende Rolle gespielt haben. Der Einfluß des Christentums im Leben der Akan läßt sich seit etwa einem Jahrhundert in der Anlage des Dorfes deutlich erkennen. Dieser Einfluß ist bei den Akuapem besonders ausgeprägt. Die Schulen und Kirchen befinden sich in einem bestimmten Missionsviertel. Dieses christliche Viertel ist in den verschiedenen Gebieten unter verschiedenen Namen bekannt. In Akuapem heißt es "Salem", in Kukurantumi "Skúú mú"" (d. h. Viertel der Schule) und in Kyebi "Oburoní kúróm" (d. h. der Stadtteil der Europäer). Es gibt also in solchen Siedlungen eine deutliche Trennung zwischen dem christlichen Viertel und der Siedlung der einheimischen Bevölkerung. Eine solche Trennung gibt es aber nur dort, wo die "Presbyterian Church" überwiegt. In größeren Siedlungen oder Städten, in denen es verschiedene Kirchen und Schulen in verschiedenen Teilen der Siedlungen gibt, wären solche Trennungen nicht durchzuführen. Einige Siedlungen haben eine reihenförmige Anlage; die rechteckigen Häuser stehen entlang der Hauptstraße [1]. Andere Siedlungen bilden durch die Anordnung der Häuser und der Gäßchen ein Schachbrettmuster, das für die Akan sehr typisch ist. Mittelpunkt des Dorfes ist der Marktplatz, neben dem oftmals der Fuhrpark ("Lorry Station") liegt [2].

Die meisten Häuser waren früher aus Fachwerk, aus Holz oder ganz aus "Swish" erbaut. Als Dach dienten Mehlbananenblättern, Palmzweige oder Gras. Ähnliche Häuser sind heute in entlegenen Dörfern oder in den Weilern,

---

1) E. A. Boateng, 1959, S. 115.
2) W. Manshard, 1961, S. 108.

die sich vereinzelt im Wald befinden oder in zeitweiligen Siedlungen der Fischer an der Küste zu finden. Die heutigen gewöhnlichen Baumaterialien sind gestampfter Lehm, Ziegelsteine oder Zementsteine und verzinktes Eisenblech. Im Waldgebiet und an der Küste werden sogar Dachziegel verwendet. Diese modernen Häuser sind größer als die früheren. Ställe gehören nicht zum Akan-Gehöft. Ein Abschnitt des Hauses von der Größe eines Zimmers dient als Vorratskammer für die kurzfristige Aufbewahrung von Lebensmitteln.
Das Lehmhaus mit feuerfestem Wellblech als Dach ist heute bei den Akan in Süd-Ghana am häufigsten anzutreffen. Die Hausanlagen sind meist quadratisch und haben einen rechteckigen Hof in der Mitte. In manchen Fällen, wenn der Hof breit genug ist, wird ein Ziehbrunnen in der Mitte des Hofes angelegt. Um den Brunnen wird im Viereck ein kleiner Mauerrand errichtet, um zu vermeiden, daß Menschen, besonders Kinder, in den Brunnen fallen.

Der Hof ist in Richtung eines Abflusses geneigt. Er ist von einer Veranda umschlossen. Von dieser Veranda aus betritt man die Zimmer. Das Dach überdeckt gleichzeitig die Veranda, so daß der Hof frei ist. Oft ist die Veranda vor den Zimmern der Familienältesten hochgebaut. Ein solches viereckiges Haus hat einen Ausgang. Über dem Hof hängen meist Leinen zum Trocknen der Wäsche. Früher gab es ein isoliertes Zimmer, "bra-dae", das einzige Zimmer, das keinen Eingang zum Hof, sondern nach draußen hatte. Es war der Raum für eine Frau in der Zeit ihrer Regel.
Bei den Akan galt die Frau in diesen Tagen als unrein und durfte keine häuslichen Arbeiten verrichten [1].
In großen Teilen des Akan-Gebietes wurde diese Vorschrift bis vor etwa 15 Jahren allgemein beachtet. Bei

---

1) Sie erklärte: "Makó afíkyíré", d. h. ich bin hinausgegangen.

jetzt neugebauten Gehöften gibt es keine solchen Zimmer mehr.
Ein Akan-Haus hat meistens ein Wohnzimmer und ein Schlafzimmer für das Haushaltsoberhaupt. Daneben gibt es mehrere einzelne Zimmer, deren Zahl sich nach der Größe der erweiterten Familie oder nach dem Wohlstand des Haushaltsoberhauptes richtet. Im Durchschnitt hat ein Haus etwa 8 Zimmer. Die Häuser werden selten von den Akan selbst gebaut. Die Atakpame, Bauleute aus dem Norden und besonders aus Togo und Dahomey, sind sehr bekannt als spezialisierte Bauarbeiter. Ihr Baumaterial ist der rote Lehm, den sie in der Nähe des Hauses ausheben, mit den Füßen zerstampfen und mit den Händen zu kugelähnlichen Ziegeln formen. Nachdem sie eine Mauer von etwa 1 Meter Höhe gebaut haben, lassen sie den nassen Lehm trocknen, bevor sie weiterbauen. Sie haben also oft verschiedene Aufträge in verschiedenen Teilen eines Dorfes. Wenn sie fertig sind, beschäftigt der Besitzer andere Spezialisten (diese sind keine Atakpame), die das Wellblechdach mit hölzernen Pfählen und die Türen und Fenster errichten. Zuletzt werden Maurer beauftragt, die Außenwand des Gebäudes mit Zement zu verputzen.

In manchen Fällen werden keine geschlossenen Gehöfte gebaut, sondern nur ein geradliniges Haus mit Veranda. Gegenüber dieser Veranda ist eine Küche. Oftmals wird von dem Wohnhaus hinter der Küche ein Zaun aus Bambus oder Wellblech gezogen, so daß wiederum ein Quadrat entsteht. Solche Häuser werden aus Geldmangel nur vorübergehend errichtet. Im Laufe der Jahre werden die Bambus- oder Wellblechumzäunungen durch Lehm ersetzt, so daß das Haus dann die übliche Form hat.

Im Siedlungsbild spiegeln sich wirtschaftliche und soziale Verhältnisse wider. Jeder, der in seiner engeren Heimat oder anderswo etwas erreicht hat, sollte ein eigenes Haus im Ort seiner Linie besitzen. Das Streben, dieses Ziel zu erreichen, ist sehr groß. Manche Häuser

werden aber angefangen und bleiben dann halb fertig liegen. Das geschieht oft in den Ortschaften, die kein berufliches Fortkommen bieten.

Die zweistöckigen Häuser vieler Einwanderer mit ihren Balkonen, die nach W. Manshard auf das "starke levantische Element oder auf den Einfluß italienischer Bauunternehmer zurückzuführen" [1] sind, wurden von den Einheimischen übernommen. Sie haben jedoch aus ihnen eigene Formen entwickelt, für die besonders der große Innenhof typisch ist.

6. Grundlagen der Wirtschaft

Wie aus den vorhergehenden geschichtlichen Ausführungen hervorgeht, hatten die Akan das Savannengebiet im Norden Ghanas bewohnt.

Dort spielte die Viehzucht eine große Rolle. Die Umweltverhältnisse Süd-Ghanas machten eine Umstellung ihrer Wirtschaft nötig. Die Tsetse-Fliege verhindert die Viehhaltung. Das Waldgebiet mit seinem furchtbaren Boden und mit zwei Regenzeiten im Jahr bot besonders den Twi gute Voraussetzungen für die Landwirtschaft.

Neben dem Feldbau werden auch Jagd und Fischfang betrieben, um den Bedarf an Fleisch- und Fischnahrung zu decken. Noch deutlicher spiegelt sich die Umwelt des Küstengebietes in der Wirtschaft wider. Hier steht der Fischfang gleichberechtigt neben dem Feldbau. Je mehr man sich jedoch von der Küste dem Inland nähert, um so mehr gewinnt wieder der Feldbau an Bedeutung.

a) Feldbau

Nachdem sich die Akan in ihrem heutigen Wohngebiet angesiedelt hatten, erhielten sie durch Kontakt mit den Nachbargruppen sowie durch die Berührung mit den Europäern

---

1) W. Manshard, 1961, S. 32.

Kenntnis von neuen Pflanzen. Diese wurden schon sehr bald so bedeutend, daß eine Darstellung der bodenständigen Akan-Wirtschaft ohne sie unvollständig wäre.

Man kann die Kulturpflanzen in zwei Gruppen einteilen: in die Nahrungspflanzen, die hauptsächlich für den Eigenbedarf oder für den Binnenhandel angebaut werden und in die Exportpflanzen. Die wichtigsten Nahrungspflanzen sind Mehlbananen (Musa paradiasica), Fruchtbananen (Musa sapientum), die Knollenfrüchte Taro (Zanthosoma sagitifoleum und Colokasia esententa), Maniok (Manihot utilissima) und Yam (Diocorea Sp) sowie der Mais (Zea mays). Hirse wird in Süd-Ghana nicht angebaut [1].

Unter den Gemüsen sind einige Zwiebelarten (Allium ascalonicum) am wichtigsten, dazu Knoblauch, Leguminosen, Okros (Hibiscus esententis) und einige Spinate [2]. Von den Exportpflanzen ist der Kakao die wichtigste Anbaufrucht. Er wird ausschließlich für den Weltmarkt produziert. Alle anderen Früchte, wie z. B. Kautschuk, Kola und Ölpalmen, Baumwolle und Kaffee sind von untergeordneter Bedeutung.

Die Mehlbanane ist nach La Anyane von Ägypten eingeführt worden [3]. Sie war bereits vor der Ankunft der Europäer in Dompim, im Akyem-Gebiet vorhanden. Sie bevorzugt sandige Lehme für ihr Wachstum und ist im ganzen Waldgebiet verbreitet. Bis zur Ernte benötigt sie 12 bis 18 Monate.

Aus Mehlbananen werden die beliebtesten Akan-Gerichte "fufúó" und "ampesie" hergestellt. Ihre Schale ist überdies reich an Kali, und sie wird zu Seife verarbeitet.

---

1) J. B. Wills, 1962, S. 371-391.
2) W. Manshard, 1961, S. 162.
3) La. S. Anyane, 1963, S. 8.

Neben der Mehlbanane dient der Taro als tägliche Nahrung der südlichen Akan, besonders bei den Akyem und Akuapem. Der Taro ("amankani" in Twi) hat zwei Varietäten. Der ältere (Colocasia antiquorum), der "überall im Waldgebiet Ghanas zu Hause" ist, wird von jüngeren Arten (Xanthosoma sagittifolium), die im 19. Jahrhundert aus West-Indien eingeführt wurden, verdrängt [1]. Der Taro ist die wichtigste Kohlenhydratnahrung im Waldgebiet. Die jungen Blätter werden wie Spinat zubereitet. Im Anbau tritt er in typischer Form als Folge-Vegetation im Sekundär-Wald auf. Wie die Mehlbanane dienen auch die Blätter des Taro als Schattenspender für die jungen Kakàopflanzen.

Der Maniok (Twi: bankyé) wurde durch die Prtugiesen aus Süd-Amerika eingeführt [2]. Er ist die wichtigste Knollenfrucht an der Küste und ist auch im Waldgebiet weit verbreitet. Seine Wachstumszeit beträgt neun bis zehn Monate. Die Maniokgerichte "kókónté", "gárrí" und "fufúó" sind in Süd-Ghana beliebt.

Der Yam wurde aus West-Indien eingeführt [3]. Er wird überall im Waldgebiet angebaut. Seine Bedeutung als Nahrungsmittel findet Ausdruck in Fruchtbarkeitszeremonien, wie z. B. den Ohúm-Zeremonien in Akyem Abuakwa. Es gibt verschiedene Yamarten. Typisch für Süd-Ghana sind der weiße Yam und der Wasseryam.

Mais ist ursprünglich ebenfalls nicht in Westafrika zu Hause. Es ist umstritten, ob er von den Portugiesen oder von den Arabern eingeführt worden ist [4]. Heute

---

1) W. Manshard, 1961, S. 156.
2) La. S. Anyane, 1963, S. 7.
3) La. S. Anyane, 1963, S. 8.
4) Nach vielen Gelehrten wurde Mais durch die Portugiesen aus Amerika eingeführt. Nach W. B. Morgan und J. C. Pugh z. B. gelangte die harte Maissorte von Zentral Amerika über die Mediterranen-Staaten, Niltal und Borku nach der Guinea-Küste, während die weiche Maissorte "probably) direkt von Peru und Brazil von den Portugiesen eingeführt wurden. (s. Morgan and Pugh.) Nach M.D.W. Jeffreys dagegen war Mais vor Ankunft der Europäer in West-Afrika bekannt und wurde von den Arabern aus Asien eingeführt (s. darüber Jeffreys, 1963, S. 115-131).

ist der Mais das wichtigste Getreide in Süd-Ghana. Die verschiedenen Sorten haben unterschiedliche Wachstumszeiten, und zwar zwischen 80 und 140 Tagen [1]. Besonders beliebt ist an der Küste das Mais-Gericht "dokónó".

Die Ölpalme (Twi: abé) ist in Westafrika einheimisch [2]. Sie ist im Waldgebiet und auch im nördlichen Teil des Küstengestrüpps weit verbreitet. Ihre Ausbreitung erfolgt teils durch Anbau von Menschenhand, teils selbständig. Ende des 19. Jahrhunderts war Palmöl ein wichtiges Ausfuhrprodukt. Heute ist die Palmölerzeugung hauptsächlich noch für den Binnenmarkt von Bedeutung. Das Öl wird teils aus den Kernen, teils aus der Fruchthülle gewonnen. Aus dem Stamm wird Palmsaft gezapft. Er wird zu Palmwein vergoren, der zu Palmschnaps gebrannt werden kann.

Da für die Palmweingewinnung die Bäume gefällt werden, verringert sich laufend ihre Anzahl, außerdem durch die Brandrodung. Die Kakao-Kultur führte zu einem Rückgang des Palmöls als Exportartikel.

Kakao ist das wichtigste Ausfuhrprodukt Ghanas. Er hat eine hervorragende Bedeutung für die wirtschaftliche und damit auch für die politische Entwicklung des Landes. Er wird hauptsächlich im Waldgebiet angebaut. Schon um 1815 gelangte er durch die "West Indian Christians" der Baseler Mission nach Ghana [3]. Die Baseler Mission baute den Kakao als Gartenpflanze an, und zwar in den Akuapem-Städten Aburi, Akropong, Mampong und an anderen Missionsstellen. Sie waren jedoch von geringer Bedeutung für den Akan-Feldbauer, und die Pflanzungen wurden schließlich durch die Asante-Kriege des 19. Jahrhunderts zerstört. Die zweite erfolgreiche Einführung des Kakaos verdankt

---

1) J. B. Wills, 1962, S. 372.
2) W. B. Morgan and J. C. Pugh, 1969, S. 92.
3) La. S. Anyane, 1963, S. 37.

Ghana Tetteh Quarshie, einem Schmied aus Mampong (Akuapem), der den Kakao 1879 von der Insel Fernando Po einführte [1]. Er legte die ersten Kakaopflanzungen in der Umgebung von Mampong an, und von dort aus verbreitete sich ihre Kultur in ganz Akuapem und in Akyem in der Ostregion, in Asante und später auch in der Westregion.

Die klimatischen Verhältnisse, die kühlen und feuchten Böden und die Vegetationsdecke des Waldgürtels sind günstig für den Kakaoanbau. Kakao braucht eine fünfjährige Wachstumsperiode bis zur Ernte [2]. Die Feldbauern haben eine zusätzliche Nutzung des Kakaos erfunden: die jungen Blätter werden als Heilmittel gegen Ruhr und Diarrhoe mit Erfolg verwendet [3].

Der Kakao gewann schnell das Interesse der Feldbauern, die vorher hauptsächlich Ölpalmen und Kola als Ausfuhrfrüchte kultiviert hatten. Kakao bringt mehr Geld bei verhältnis wenig Arbeit ein. Da die meisten Bauern aber nicht wissen, daß der Kakaopreis den Preisschwankungen des Weltmarktes unterworfen ist, wird jede Verminderung des Erlöses der Regierung von Ghana vorgeworfen.

Die Entwicklung der Kakaoproduktion wird außerdem durch Schädlinge gehemmt, die die Kakaobäume befallen. Schon um 1920 machten sich die Hemipteren-Insekten auf den Kakaopflanzungen bemerkbar. Sie werden von den Twi "sánkónúabé" genannt, d. h. "sie (die Bauern) sollen zurück zum Ölpalmanbau gehen" [4]. Der Schädling zerstörte seit der Zeit des Ersten Weltkrieges einen beträchtlichen

---

1) La. S. Anyane, 1963, S. 37.
2) W. Manshard, 1961, S. 145.
3) La. S. Anyane, 1963, S. 40.
4) La. S. Anyane, 1963, S. 41-42.

Teil der Kakaopflanzungen. Das Department of Agriculture unternahm jedoch Maßnahmen zur Bekämpfung. Weitere Feinde des Kakaos sind Termiten, die die Wurzeln fressen. Außerdem fügt die "Swollen Shoot"-Krankheit den Bäumen den größten Schaden zu. Sie verursacht ihr Absterben [1]. Zur Bekämpfung werden die betreffenden Bäume umgehauen. Die "Swollen Shoot" ist in der Ostregion am stärksten. Daraus ergibt sich, daß die Kakaoproduktion heute bei den Asante viel größer ist als bei den Akyem und Akuapem.

Kola ist im Waldgebiet West-Afrikas seit alter Zeit zu Hause [2]. An Kola-Varietäten sind vorhanden: Cola-nitida, cola acuminata und verticillata [3]. Die Unterschiede liegen in der Größe und der Farbe der Nüsse. Kola wächst an ähnlichen Standorten wie der Kakao. Die Wachstumszeit beträgt zwischen fünf und acht Jahren. Historisch war die Kola das erste Ausfuhrprodukt des heutigen Ghanas. Die ersten Kola-Plantagen West-Afrikas legten die Akan [4] an. In der vorkolonialen Zeit wurden sie auf Karawanenstraßen nach dem Norden gebracht und dort gegen Sklaven, Salz, Vieh und Getreide eingetauscht [5].

Die Kolanuß enthält Koffein und Theobromin und wirkt dadurch stimmulierend. Ihr Kauen vertreibt Hunger, Durst und Müdigkeit. Für die Twi und Fante selbst ist die Kolanuß als Genußmittel von geringer Bedeutung. Sie ist jedoch ein beliebtes Genuß- und Medizinmittel in weiten Teilen des Orients und im Sudan "fast eine Lebensnotwendigkeit" [6].

---

1) W. Manshard, 1961, S. 139.
2) W. Manshard, 1961, S. 154.
3) J. B. Wills, 1962, S. 361.
4) W. B. Morgan und J. C. Pugh, 1969, S. 29.
5) W. Manshard, 1961, S. 159.
6) W. Manshard, 1961, S. 154.

Die Baumwolle (Gossypium Herbaceum) ist nach G. P. Murdock (1959, S. 70) ursprünglich im West-Sudan heimisch. Bereits seit sehr früher Zeit finden sich jedoch um die meisten Akan-Häuser herum Gebüsche von Baumwollpflanzen. Wegen ihrer längeren Fasern und damit einer leichteren Verarbeitbarkeit wurde jedoch die amerikanische Baumwolle bevorzugt. Die einheimische Wolle wurde aber außerdem angebaut, weil ihre Kultivierung mit weniger Arbeit verbunden ist und weil sie außerdem widerstandsfähiger gegen Krankheiten ist [1].

Durch den verbesserten Lebensstandard und die Einfuhr von fertiger europäischer Kleidung und Stoffen ist der einheimische Baumwollanbau jedoch zurückgegangen [2]. Noch immer gibt es aber heute noch aktive Weber, welche die in ganz West-Afrika bekannte "kenté"-Kleidung und andere Kleidungsstücke für zeremonielle Anlässe aus einheimischer Baumwolle herstellen.

Der Kaffeeanbau wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts von der Baseler Mission propagiert. Verschiedene Varietäten wurden nach Ghana eingeführt, unter anderem Kaffee liberica aus Liberia, Coffea arabica aus Kew und Coffee stenophylla aus Sierra Leone [3]. Diese Sorten wurden in kleinen Mengen in Akuapem und anderen Gebieten, besonders außerhalb des Akan-Gebietes (in der Volta-Region) angebaut. Obwohl die Bodenverhältnisse in den Twi-Gebieten Süd-Ghanas für den Kaffeeanbau günstig sind, wird der Kaffeekultur wegen des traditionellen Übergewichtes der Kakaokulturen wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

In der Geschichte und Entwicklung der Landwirtschaft Ghanas hatte Akuapem besondere Bedeutung. Es war der Ausgangspunkt für die Vorbereitung fremder Kulturen

---

1) La. S. Anyane, 1963, S. 52.
2) J. B. Wills, 1962, S. 390.
3) La. S. Anyane, 1963, S. 55-56.

und für die Propagierung neuer landwirtschaftlicher Erfahrungen, denn hier hatte sich die Baseler Mission niedergelassen. Sie führte schon von der Mitte des 19. Jahrhunderts ab Experimente über die Möglichkeit des Anbaus ausländischer Pflanzen durch. "Aburi Botanical Garden" und die "Agricultural Stations" in Akropong sind die bekanntesten Orte. So konzentrierte sich die landwirtschaftliche Entwicklung zunächst auf die Ostregion. Erst später, als in den Kriegszeiten Kommunikations- und Transportprobleme auftraten, führten die anderen Regionen ihre eigenen Experimente durch [1].

Der Anbau der Nahrungspflanzen sowohl an der Küste als auch im Waldgebiet erfolgt als Mischkultur. Verschiedene Nahrungspflanzen mit verschiedenen Wachstums- und Ernteperioden werden auf einem einzigen Feld angebaut [2]. Die Feldbaumethode war die "Shifting Cultivation" (der Wanderfeldbau); der Feldbauer mußte nach zwei oder drei Jahren, wenn der Boden erschöpft war, ein anderes Landstück roden. Nach sieben oder mehr Jahren, nachdem sich das brachliegende Land erholt hatte, konnte es dann wieder bebaut werden.

Der Wanderfeldbau war also das einzige gebräuchliche Mittel zur Wiedergewinnung der Bodenfruchtbarkeit. Mit der Einführung der "Cash Crops" gingen die Feldbauern vom Wanderfeldbau zur Landwechselwirtschaft ("land rotation with bush fallow") über. Bei letzterer handelt es sich meist um seßhafte Bauern, die rings um ihre Siedlungen eine bestimmte Landfläche unter kommunalen oder individuellen Betriebsformen kultivieren [3]. Der Unterschied zwischen dem Wanderfeldbau und der Landwechselwirtschaft liegt in der Mobilität der Siedlungen. Der Wanderfeldbau bedeutet eine dauernde Bewegung von Wohnung und Mensch,

---

1) La. S. Anyane, 1963, S. 14-16.
2) Vgl. das Schema über den Wirtschaftszyklus.
3) W. Manshard, 1961, S. 37.

W i r t s c h a f t s z y k l u s

Januar - Februar:	Rodung, Anpflanzung von Kakao, Schneckensammeln.
März:	Kurz vor Anfang der Hauptregenzeit Vorbereitung des Feldes durch Jäten, Hacken und Untergraben der Aschenreste. Schneckensammeln.
März - Anfang Mai:	Anbau von Maniok, Mehlbananen, Taro, Gemüse.
April:	Anfang der Nebensaison für Fischfang an der Küste.
Mai - Juni:	Mais und Yams geerntet. Yams wird bis Mitte September geerntet.
Juli:	Ende der Hauptregenzeit.
August und September:	Kurze Trockenzeit, kleine Kakaoernte.
September:	Ende der Hauptfangzeit an der Küste.
Oktober:	Hauptregenzeit. Schneckensammeln.
Zwischen September und Dezember:	Mehlbananen, Taro, Gemüse geerntet.
November:	Ende der zweiten Hauptregenzeit.
November und Dezember:	Aussaat von Kakaosamen für spätere Pflanzungen als Setzlinge.
November - Februar:	Haupttrockenzeit, große Kakaoernte.
Dezember:	Ende der Nebensaison für Fischfang an der Küste.
Februar:	Maniok geerntet (Haupterntezeit).

während die Landwechselwirtschaft eine Seßhaftigkeit erlaubt. Verantwortlich für die Landwechselwirtschaft und die damit verbundene Seßhaftigkeit ist die Einführung von Dauerkulturen "Cash Crops", von denen der Kakao die wichtigste bei den Akan ist. Auch bei dieser Wirtschaftsform wurde bei der Erschöpfung des bebauten Landes für die Nahrungspflanzen unerschlossene Landstriche bebaut, entweder um die festen Siedlungen herum, oder einen oder mehrere Kilometer davon entfernt.

Durch lange Erfahrung hat der Feldbauer Anhaltspunkte, nach denen er die geeigneten Standorte für die verschiedenen Anbauprodukte auserwählt [1]. Schon in der Trockenzeit beobachtet er den Boden, auf dem er später eine bestimmte Frucht anbauen will. Eine gewisse Feuchtigkeit oder die dunkelgrünen Blätter der Bodenflora zeigen ihm, daß der Boden für Kakao geeignet sein könnte. Andere Anhaltspunkte sind anstehendes Gestein, Wurmspuren und gewisse Baumarten. Das Vorhandensein bestimmter Bäume ist günstig, während andere als schlechtes Vorzeichen gelten.

b) Viehhaltung

Im Gegensatz zum Feldbau ist die Viehhaltung im Waldgebiet durch die oben erwähnten ungünstigen Faktoren - Auftreten von Tsetse-Fliege und Mangel an Weiden - von geringer Bedeutung. Deshalb fehlt das Großvieh, und es gibt in den Dörfern als größte Tiere nur Schafe und Ziegen, denen die Tsetse-Fliege nichts anhaben können. Vor allem die besonders widerstandsfähigen westafrikanischen Ziegen sind überall verbreitet, wenn auch jeweils nur in geringer Zahl pro Familie. Mehr Wert als auf ihre Milch wird auf ihr Fleisch gelegt. Leider schaden sie dem Baumwuchs, da sie lieber junge Zweige und Triebe

1) W. Manshard, 1961, S. 119.

als Gräser fressen. Sie werden gelegentlich mit Süßkartoffeln und Maniok sowie mit Mehlbananenschalen gefüttert. Außerdem halten sowohl die Fante als auch die Twi Haushühner, Guineahühner, Enten, Truthühner und Tauben. Alles jedoch nur in zahlenmäßig beschränktem Maße.

Die Jagd hat im Waldgebiet neben dem Bodenbau einstmals eine große Rolle gespielt. Bis etwa zum 18. Jahrhundert gab es zahlreiche Tierarten, darunter auch noch große Tiere, wie z. B. Elefanten, in den Akyem-Gebieten [1]. Heute ist die Bedeutung der Jagd zurückgegangen. Sie ist im Waldgebiet das ganze Jahr über möglich. Die Jäger sind gleichzeitig Feldbauern, die sich nur dann der Jagd widmen, wenn es wenig Arbeit auf dem Feld gibt. Die Beutetiere sind Eichhörnchen, Affen, Mungos, Ameisenbären, Schildkröten, Antilopen, Leoparden und verschiedene Vogelarten [2]. Die alten Waffen, Pfeil und Bogen, sind heute durch Feuergewehre ersetzt. Außerdem ist die Fallenstellerei sehr verbreitet.

Im Gegensatz zu den Twi des Waldgebietes spielt bei den Fante der Küste die Jagd eine nur geringe Rolle, denn das Küstengebiet ist dicht besiedelt und der Tierbestand durch den Menschen stark dezimiert. Die nur noch gelegentlich anzutreffenden Jagdtiere sind kleine Antilopen, Hasen, Affen usw. Die Hauptjagdzeit liegt hier zwischen dem Dezember und dem April.

c) Fischfang

Während die Jagd bei den Twi eine größere Rolle als bei den Fante spielt, hat der Fischfang eine weitaus größere Bedeutung bei den Fante. Die Fante gelten als die ältesten Fischer unter den heutigen Bewohner der Küste von Ghana [3]. Der Fischfang und seine Erträge sind wegen des unterschied-

---

1) F. Fischer, 1911, S. 34.
2) W. Manshard, 1961, S. 172.
3) T. E. Hilton, 1961, S. 129.

lichen Auftretens der einzelnen Fischarten starken jahreszeitlichen Schwankungen unterworfen. Er wird mit dem Netz von Kanus ausgeübt. Die Einbaumkanus für den Fischfang bestehen aus weichem Holz. Sie haben Längen zwischen fünf und zehn Metern. Da die entsprechenden Bäume nur im Waldgebiet wachsen, müssen sie dort gefällt und die Kanus an Ort und Stelle hergestellt werden. Erst danach werden sie an die Küste transportiert, wo sie von den Fischern dekoriert werden [1]. Ein Kanu von zehn Metern Länge kostet etwa £ 50.

Der Fischfang war und ist eine Gemeinschaftsarbeit. Ein Kanu wird von fünf bis sechs Mann besetzt. Der Fang wird wie folgt verteilt: Der Kanubesitzer bekommt einen Teil, der Netzbesitzer zwei Teile und jeder der Besatzung einen Teil (J. B. Christensen 1961, S. 130). Bei den Twi ist der Fischfang von geringerer Bedeutung. Er wird nur gelegentlich auf den Flüssen ausgeübt. Dabei werden in kleineren Flüssen Fischfallen und in den großen Flüssen Wurfnetze verwendet. Angeln werden selten benutzt.

d) Bodenschätze

Ein beträchtlicher Teil der Bodenschätze Ghanas liegt in den Twi- und Fante-Gebieten im Süden des Landes. Es sind vor allem Gold und Diamanten. Dabei wurde Gold am frühesten gewonnen, und es hat eine große Rolle in der Geschichte gespielt, weshalb die Kolonie "Goldküste" genannt wurde. Vor der Einwanderung der Akan in ihr heutiges Gebiet trieben sie Goldhandel mit den Mossi. Außerdem entwickelten sich im Bono-Mansu, eine Akan-Siedlung, die um 1295 gegründet wurde, ein lebhafter Goldhandel, an dem Karawanen aus Ägypten, Nordafrika und dem Nahen Osten im 17. Jahrhundert beteiligt waren [2]. Einstmals wurde an vielen Stelle Süd-Ghanas Gold gefunden.

---

1) J. B. Christensen, 1961, S. 129.
2) La. S. Anyane, 1963, S. 67.

William Smith, der im Jahre 1726 die Goldküste besucht hat, berichtet, daß Gold am Meeresstrand zu finden war [1].

Die ersten Europäer, die sich direkt in den Goldhandel eingeschaltet hatten, waren die Portugiesen (um 1471) am Pra-Fluß. Von da an wurde besonders im Gebiet zwischen Cape Three Points und Cape Coast Gold gewonnen. Die Portugiesen legten schon in dieser frühen Zeit Minen an. 1636 führte ein Erdbeben den Einsturz der Minen im Aowin-Gebiet herbei. Die Katastrophe wurde auf die Rache der Götter zurückgeführt, woraufhin viele der überlebenden Portugiesen als Opfer für die Götter lebendig begraben wurden [2]. Während der nächsten 200 Jahre mußten die europäischen Händler das Gold durch Tauschhandel erwerben [3].

Gold wurde sowohl bei den Twi als auch bei den Fante als heilig betrachtet. Sein Besitz war Häuptlingsmonopol. Die Akan hatten eine einfache Methode zur Goldgewinnung. Eine Kalabasse wurde mit goldhaltiger Erde und Wasser gefüllt und kreisförmig gedreht bis der leichtere Sand und die Steine über den Rand herausgefallen waren. Die schweren Mineralien blieben dabei unten. Im Falle von Lagerstätten in hartem Boden oder Gestein wurden Gruben angelegt. Die Tiefe ging nicht unter den Grundwasserspiegel, da sonst seine Überwindung bei dem Entwicklungsstand der damaligen Technik nicht möglich gewesen wäre. So mußte der Bau während der Trockenheit durchgeführt werden, wenn der Grundwasserspiegel am tiefsten lag. Die Schächte wurden geteuft, um die goldhaltigen Gesteine zu erreichen. Die Arbeit erfolgte in kleinen Gruppen oder durch Einzelpersonen. Wenn die Lagerstätten in der Nähe der Oberfläche lagen, wurden lange Gemeinschaftsgräben angelegt [4].

---

1) Vgl. hierzu F. Wolfson, 1965, S. 88 und C. C. Reindorf, S. 236.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 76.
3) D. Kimble, 1963, S. 15.
4) W. J. Varley und H. P. White, 1958, S. 186-187.

Diamanten wurden erst im Jahre 1919 im Birim-Gebiet gefunden und etwas später im Bonsa-Flußtal. Es wurden ähnliche Methoden wie die der Goldgewinnung angewandt [1].

e) Transport und Verkehr

Das Verkehrssystem war in der Vorkolonialzeit in Süd-Ghana nicht besser entwickelt als im übrigen westafrikanischen Waldgebiet. Die Flußläufe sind nicht zahlreich, die Schiff- bzw. Bootsfahrt unentwickelt. So spielte sich der gesamte Verkehr auf Fußpfaden ab, die von Gehöft zu Gehöft und von Dorf zu Dorf führen. Durch die ständige Begehung blieben sie viele Jahre hindurch erhalten. Man bevorzugte die trockensten Bodenlagen und schlug die Bewachsung mit Buschmessern frei. Dieser Fußpfad ist noch wichtig, speziell für den Transport der Ernte vom Feld ins Dorf. Alle Lasten werden noch heute auf dem Kopf getragen. Diese ungünstigen Verhältnisse sind ein großes Hindernis für die Entwicklung der Landwirtschaft. Bei Dunkelheit wurden Fackeln aus zusammengebundenen Ölpalmzweigen (Twi: tanî) benutzt. Nachrichten wurden meist durch Boten persönlich übermittelt. Im Falle dringender Nachrichten von allgemeinen Interesse wurden Signaltrommeln "kyenesîn", geschlagen [2].

Der Handel mit den Europäern hatte die traditionellen Transportmittel nicht verbessert. Der unsicheren Verhältnisse wegen waren die Europäer nicht geneigt, ihre sicheren Forts zu verlassen. So überließen sie den Fante den Zwischenhandel, die ihrerseits Wert darauf legten, die Beweglichkeit der Europäer möglichst einzuschränken, um ihr eigenes Handelsinteresse, bzw. den lukrativen Zwischenhandel zu wahren [3].

---

1) W. J. Varley und H. P. White, 1958, S. 193-194.
2) E. Efa, 1958, S. 110.
3) P. R. Gould, 1960, S.11.

Die Aufhebung des Sklavenhandels an der Goldküste, 1808 durch die Engländer und 1814 durch die Niederländer, führte zu einer weiteren Aufwertung des Goldhandels. Er wurde noch durch die Zunahme des Handels mit Palmöl sowie den Anbau von Kakao und anderen Kulturen für die Ausfuhr gesteigert. So wurde am Ende des 19.Jahrhunderts die Verbesserung des Transportwesens unausweichlich. Als Übergangslösung zwischen den traditionellen Trägerfußpfaden und modernen Straßen wurden die alten Fußpfade verbreitert, die nun zum Rollen der Palmölfässer benutzbar gemacht wurden. So entwickelten sich nach und nach zwei Typen von Wegen: die "Hammoch Roads", schmale Pfade, auf denen man nur hintereinander laufen oder sich in der Hängematte tragen lassen konnte und die "Cask Roads", auf denen Waren und Lasten aller Art in Fässern verpackt gerollt werden konnten [1].

1894 wurde das "Roads Department" von den Kolonialbehörden gegründet. Seine Aufgabe war der Aufbau eines modernen Verkehrswesens. Die Zentren der Palmöl, Gold- und Kautschukproduktion bestimmten zum größten Teil die Anlage des Straßennetzes. Eine Straße führte z. B. von den "Eastern Akim Goldfields" über die Küstenebene in das Waldgebiet nach Apedwa (Akyem Abuakwa). Eine andere, die Saltpont-Oda-Straße, war für das Ölpalmgebiet gedacht [2]. Bis 1895 hatte die Cask Roads, besonders in Küstennähe, einen beträchtlichen Umfang erreicht. Das erste Motorfahrzeug erhielt 1902 der Gouverneur. 1912 gab es bereits 12 Lastkraftwagen an der Küste. Die Entwicklung des Straßennetzes wurde dann durch die zunehmende Anzahl von Lastautos für den Transport von Massengütern beschleunigt. Aufgrund der wirtschaftlichen Be-

---

1) W. Manshard, 1961, S. 35 und S. 113.
2) P. R. Gould, 1960, S. 15.

deutung Süd-Ghanas ist das dortige Verkehrssystem viel ausgedehnter als in anderen Gebieten des Landes. Heute gibt es nur wenige Orte, die nicht durch Straßen erreichbar sind.

Der Bau der Eisenbahnlinie wurde hauptsächlich durch die geographische Lage der Minen bestimmt. F. J. Pedler (1956, S. 114) schreibt mit Recht, die Tarkwa-Mine sei "the father of the railway". Die früheren Eisenbahnlinien beschränkten sich auf die Bergbauorte Tarkwa, Oboasi bis ans Asante-Gebiet, mit Sekondi an der Küste als Endstation.

f) Zusammenfassung der Wirtschaft

Die Twi waren bei ihrer Einwanderung in das Waldgebiet Feldbauern und Jäger. Die Anbauprodukte dienten teils dem eigenen Bedarf, teils wurden sie als "cash crop" für den Handel angebaut. Die bodenständigen Anbaupflanzen wurden durch die Einfuhr neuer Pflanzen aus Asien und Amerika bereichert. Sie nahmen schon in der früheren Zeit einen so bedeutenden Platz in der Wirtschaft ein, daß die Erörterung der traditionellen Wirtschaft ohne ihre Aufzählung und ihre Bedeutung ungenügend wäre. Die Anbaumethode war die Landwechselwirtschaft, wobei nach der Erschöpfung des bebauten Bodens neues Land gerodet werden mußte.

Neben dem Feldbau spielte die Jagd eine nicht unbedeutende Rolle. Allerdings waren die Twi keine spezialisierten Jäger, sondern sie betrieben die Jagd neben dem Feldbau.

Bei den Fante trat der Fischfang neben den Feldbau. Er war teils gleichberechtigt, und an manchen Orten stand er sogar an erster Stelle. Die Viehhaltung spielte sowohl bei den Twi als auch bei den Fante eine geringere

Rolle.
Goldbergbau war sowohl in der Wirtschaft der Twi als auch der Fante von Bedeutung, denn Gold war ein wichtiges Handelsobjekt sowohl aus dem Norden als auch nach Übersee. Der Transport beschränkte sich vor Ankunft der Europäer auf Fußpfade.

7. Der gesellschaftliche Aufbau

a) Überblick über die gesellschaftlichen Verhältnisse

In den folgenden Abschnitten soll der Aufbau der bodenständigen Gesellschaft der Akan geschildert werden. Das Alter mancher Institutionen, bzw. ihre Funktionen in der alten Gesellschaft sind oft schwer feststellbar. Es kommt vor allem darauf an, diejenigen Elemente der älteren Gesellschaftsform zu erfassen, die heute noch wirksam sind. Die Teilbereiche sind nicht starr; sie sind einer ständigen Entwicklung unterworfen, früher genauso wie heute, wenngleich die Entwicklung heute zweifellos schneller verläuft. Für die einzelnen Bereiche können in den letzten hundert Jahren mehrere Entwicklungsphasen unterschieden werden.

Die Akan bestehen aus vielen größeren und kleineren Volksgruppen, die sich zu selbständigen Staaten ("amán") zusammengeschlossen haben [1]. An der Spitze jedes Akan-Staates, "omán", steht der König "ománhéné". Jeder der amánhéné-schaften gliedert sich in eine Anzahl von Häuptlings- und Unterhäuptlingsschaften, die wiederum in "Stühle" unterteilt sind. (Über die Bedeutung der "Stühle" siehe unten). Jeder omán hat eine Hauptstadt als Sitz des ománhéné sowie des Frauenhäuptlings "ohémmá" und des Ältestenrates "mpanyinfó", die dem ománhéné in der Verwaltung des omán beistehen.

---

1) omán ist die Akan-Bezeichnung für Staat;
amán ist die Fluralform von omán.

Die Einwohner der Hauptstadt werden von ománhéné direkt regiert. Die Bewohner der anderen Orte regiert er durch die Häuptlinge und Unterhäuptlinge indirekt. In der Organisation der Häuptlingschaften treten religiöse, soziale, politische und militärische Funktionen hervor. Die politische und soziale Organisation der Akan, insbesondere der Aufbau eines Akan-Staates, wird in hohem Maße von der kriegerischen Organisation der einzelnen Staaten bestimmt. Das ist eine Folge des Übergewichts des Militärischen seit der Einwanderungs- bzw. Eroberungszeit. Es gibt kaum eine politische Institution der Akan, deren Repräsentanten nicht auch militärische Funktionen wahrzunehmen hätten.

Die Basis der gesamten politischen und sozialen Struktur und der Schlüssel für das Verständnis ihres Aufbaus ist die matrilineare Deszendenz. Jeder Akan ist Mitglied eines Matri-Clans und einer Matri-Linie (abusuá). Eine Ausnahme macht nur der akuapem-omán, der, wie schon erwähnt, eine Konföderation aus patrilinearen Guan und matrilinearen Twi ist [1]. Alle Mitglieder des Matri-Clans glauben, von einer bestimmten Ahnfrau abzustammen. An der Spitze des Clans bzw. der Linie steht das Linien-Oberhaupt, der abusua-pányín.

b) Der Clan und seine Untergliederungen

Die Akan haben zwei Verwandtschaftssysteme, die beide - nach E. Schlesiers Definition (1956, S. 71) - als Clan bezeichnet werden können. Nach Schlesier ist der Clan "im allgemeinen eine unilaterale, exogame soziale Gruppe, deren Mitglieder sich aufgrund einer gemeinsamen, mythisch begründeten Abstammung von einem Clan-Vater, einem Totem oder anderem Wesen als verwandt betrachten". Die beiden Akan-Verwandtschaftssysteme sind: der matrilineare Clan "abusuápón" und der patrilineare Clan "ntóró".

Es sei zunächst der erstere beschrieben.

---

1) Über diese Konföderation siehe oben: "Gliederung des Akuapem-Staates..."

Die Akan gehören verschiedenen dislokalisierten und exogamen totemistischen Matri-Clans an. Die Anzahl derartiger Clans ist in den verschiedenen Akanamán unterschiedlich. So haben die Fante z. B. sieben Totem-Clans [1] während die Akyem fünf haben [2]. Eine Akan-Dorf- oder Stadtgemeinschaft umfaßt also verschiedene Totem-Clans. Die Mitglieder der Clans, die in verschiedenen Wohngebieten leben können, fühlen sich, unabhängig von den jeweiligen Dorf- oder Stadtgrenzen auch über große Entfernungen hin zusammengehörig. Der abusuápón (d. h. der matrilineare Clan) basiert auf "mógyá" oder "bógyá" (Blut). Nach der Vorstellung der Akan kann nur eine Frau das Blut auf weibliche oder männliche Nachkommen übertragen. Mit anderen Worten, das durch Frauen übertragene und vererbte Blut bestimmt die Clan-Mitgliedschaft. Nach der Akan-Vorstellung ist die Frau also das Medium, durch das eine direkte Verwandtschaft der jetzt Lebenden mit der "ersten Clan-Mutter", der Urahnin, ununterbrochen bis heute besteht. Aus dieser Auffassung resultiert die matrilineare Regelung, die sich auf das gesamte Erbrecht auswirkt. Außerdem wird sie für die Häuptlings- bzw. Königsposition wirksam.

Das Totem (akyeneboá) wird durch das ahóboá (d. h. "das Tier meines Selbst") bestimmt. Nach der Legende der Akan soll das akyeneboá dasjenige Tier gewesen sein, das der Clan-Gruppe einmal in einer früheren Periode der Wanderung eine besondere Hilfe geleistet hat. Seitdem identifizieren sich die Mitglieder der betreffenden Gruppe mit dem Tier und nennen es ihr "ahóboá".Wenn das ahóboá, d.h. das Totemtier,z.B.ein Leopard war, dann wurden

---

1) M. Manoukian, 1950, S. 23.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 244 s. die folgenden Namen des Clans.
3) E. L. R. Meyerowitz, 1958, S. 25.

Die totemistischen Clans der Akan

F a n t e

1. Twidan	(Eburotow)	(Panther oder Leopard)
2. Annona	(Yoko, Aguna)	
3. Aburadzi	(Eduana, Ofurna, Egyira)	(Fisch)
4. Ntwa	(Abadzi)	(Hund)
5. Nsonna	(rote Schlange)	
6. Adwinadzi	(Aowin)	
7. Kwonna	(Büffel)	

A k y e m

1. Ekoana	(Büffel)
2. Asona	(rote Schlange)
3. Ntwa	(Hund)
4. Twidam	(Panther oder Leopard)
5. Aduana	(Fisch)

- wenigstens früher - die betreffenden Clan-Angehörigen als genauso aggressiv und blutrünstig angesehen wie ein Leopard, und sie verhielten sich dieser allgemeinen Erwartung entsprechend.

Innerhalb eines Clans werden die exogamen Vorschriften streng eingehalten, denn alle Mitglieder eines Clans betrachten sich als "Kinder einer Mutter und Abkömmlinge eines Vorfahren". Entsprechend wurden sexuelle Beziehungen zwischen Mitgliedern desselben Clans als Inzest angesehen und dementsprechend mit dem Tode oder Ausstoßung aus dem Clan bestraft [1]. Obwohl die Bedeutung des "Blutes" und die matrilineare Erbregel die Stellung der Frau bevorrechtigen, ist das Oberhaupt der abusuápón keine Frau, sondern ein Mann. Er wird in seiner Funktion von den erwachsenen männlichen und weiblichen Clan-Mitgliedern aufgrund seines besonderen Ansehens [2] auf Lebenszeit gewählt. Es kommt auch oft vor, daß ein sterbendes Oberhaupt selbst seinen Nachfolger vorschlägt; entscheidend ist aber die Zustimmung der älteren Clan-Mitglieder.

Das Autoritätssymbol des Oberhauptes "abusua-pányín" ist ein Stuhl (mehr darüber bei dem entsprechenden Kapitel). Sein Amt verleiht ihm Würde und Ansehen, was sich in den respektvollen Anreden ("Wofa" (Onkel) oder "naná" (Großvater)) ausdrückt. Auch von den älteren Mitgliedern wird er "wofa" genannt. Er vertritt die Mitglieder seines Clans beim Häuptlingsrat und schlichtet Streitigkeiten innerhalb des Clans unter Mithilfe der Clan-Ältesten. Eine Auseinandersetzung mit einem Clan-Mitglied in der Öffentlichkeit wird allgemein verurteilt, denn:
"afísém nyé ntamagów na yeasí áhatá guaso", "Verwandtschaftsprobleme sind nicht wie alter Stoff, den man

---

1) E. L. R. Meyerowitz, 1958, S. 26.
2) Dieses Ansehen erlangte ein Mann durch seine wirtschaftliche Tüchtigkeit, wenn er z. B. den Clan-Besitz in Form von Land, Sklaven usw. vergrößerte (J. M. Sarbah, 1968, S. 37). In der Zeit der kriegerischen Auseinandersetzungen wurde auch seine Leistung als Krieger besonders berücksichtigt.

auf dem Marktplatz einfach der Sonne aussetzen kann". Es ist ebenfalls nicht angebracht, gegen ein Clan-Mitglied eine Anklage vor Gericht anzubringen [1].

Die Mitgliederzahl eines Clans ist theoretisch unbegrenzt. Clan-Fremde - es können sogar Hausa oder Europäer sein - können auf Antrag einer Familie durch Adoption in den Clan aufgenommen werden, wobei der Adoptierte einen neuen Namen bekommt [2]. Umgekehrt konnte ein Mitglied u. U. auch aus dem Clan ausgestoßen werden, wenn es. z. B. aus persönlichen, egoistischen Gründen ständig Schulden machte, an deren Begleichung der Clan kein Interesse hatte. Wurde ein Mann aus dem Clan ausgestoßen, so war er allein von dieser Maßnahme betroffen, beim Ausschluß einer Frau waren es auch deren Kinder, denn Kinder gehören grundsätzlich der Mutter. Jeder Ausgestoßene mußte seine Siedlung verlassen. Früher lief er Gefahr, als Sklave eingefangen zu werden. Bisweilen schlossen sich aber auch Ausgestoßene zusammen und gründeten woanders eine neue Siedlung.

Der Clan bietet somit dem einzelnen Schutz und fördert die Kontinuität der Gesellschaft. Durch die große Bedeutung des "Blutes" wird ferner die Stellung der Frau gehoben. Darüber hinaus wurden diejenigen Frauen besonders geachtet, deren Söhne Krieger oder gar Häuptlinge oder Könige wurden. Die abusuá sorgt für ihre Mitglieder und ein Akan konnte bei unverschuldeter Not stets auf Hilfe von seinen Clan-Angehörigen rechnen. Daher gab es in der alten Akan-Gesellschaft keine Bettler und auch in der Gegenwart gibt es nur wenige. Sie rekrutieren sich fast ausschließlich aus den muslimischen Bevölkerungsteilen, unter denen Betteln nicht als ehrenrührig gilt und Almosen zu geben eine religiöse Pflicht ist. Das Alter der abusuá-Organisation ist unbekannt. Die Geschichte der Akan-Einwanderung zeigt, daß diese Organisation älter sein muß als die jetzigen Organisationen der

1) M. J. Field, 1948, S. 38.
2) J. M. Sarbah, 1968, S. 34-35.

Akan in Dorf- und Stadtgemeinden und amán (Staaten). Denn die Akan sind, wie schon erwähnt, als Splittergruppen in ihr heutiges Gebiet eingewandert.

Nach E. L. R. Meyerowitz (1958, S. 24) ist die Legende über die Entstehung des Akan-Clans mit dem Mond-Kult verbunden. Danach gebar eine Frau, die von der "krá" [1], der Mondmuttergöttin, besessen war, eine "obósóm" [2].

Eine solche Frau, die einen Fetisch zur Welt gebracht hatte, wurde selbst als übernatürliches Wesen angesehen, und daraufhin Herrscherin über eine Anzahl von Menschen. Der obósóm zeigte sich dann als ihr akyénébóa, d.h. als Totemtier (siehe oben).

Die nächst kleinere Einheit nach dem Matri-Clan ist die "Linie", die ebenfalls "abusuá" genannt wird. Terminologisch unterscheiden die Akan die Linie vom Clan, indem sie den Clan als "abusuápón" (große Familie bezeichnen [3]. Im täglichen Sprachgebrauch wird aber kaum ein Unterschied gemacht, sondern beide werden als abusuá bezeichnet.

Die Unterschiede zwischen Clan und Linie bestehen darin, daß die Linien-Verwandtschaft, im Gegensatz zur Clan-Verwandtschaft, nicht auf einen mythischen Ursprung zurückgeht. Die Linien-Angehörigen sind vielmehr die Nachkommen einer noch in Erinnerung gebliebenen Ahnfrau. Die Erinnerung reicht etwa 8 bis 10 Generationen zurück [4].

Die Dislokalisierung des Clans wurde teils durch ihre Wanderungen in Splittergruppen hervorgerufen, teils dadurch, daß die Mitglieder einer Clangruppe an einem anderen Ort eine autonome Siedlung errichteten.

---

1) Der krá ist der "Lebengebende Gott" oder die"Lebengebende Macht, die die Mondmuttergöttin zur Geburt des Universums verholfen hat. (Meyerowitz, 1958, S. 23-24).
2) obósóm ist ein Teil der Macht der Mondmuttergöttin (Meyerowitz, 1958, S. 25).
3) J. B. Danquah, 1928, S. 205.
4) M. Manoukian, 1950, S. 24.

Deshalb ist die "abusuápón", als größere Einheit mit eigenem Oberhaupt, fast nur noch von historischer Bedeutung. Es kommt kaum vor, daß ein Dorf ausschließlich von einem einzigen Clan bewohnt wird.

M. J. Field (1948, S. 111-112) gibt als seltenes Beispiel das Dorf Apolli (Akyem Abuakwa) an, dessen Bewohner ausschließlich dem asóná-Clan angehören. Es dürfte sich dabei um einen Teil eines Clans handeln, der sich nicht mit fremden Clan-Angehörigen zu einer Dorfgemeinschaft zusammenschloß, wie es sonst der Fall war. Tatsächlich wohnt ein anderer Teil des gleichen Clans in einem anderen Ort. Ehepartner werden sonst immer aus anderen Dörfern geholt, um die Vorschrift der Exogamie einzuhalten.

Die Linien-Mitglieder eines Clans sehen einander wie entfernte Verwandte an. Sie wohnten in einer Stadt oder in einem Dorf in bestimmten"Vierteln" (abrónó). Üblicherweise lebten und aßen sie zusammen im Hof des Linien-Oberhauptes, wohin die Frauen das Essen brachten.

Aufbau und Organisation der Linie entsprechen denen des Clans. Beide haben die gleichen Totems und die gleichen Exogamie-Vorschriften. Die verschiedenen Linien innerhalb eines Clans bilden je eine selbständige politische Einheit mit eigenem Linien-Oberhaupt, das als "abusua pányín" bezeichnet wird. Das Oberhaupt besitzt einen Ahnenstuhl und ist der religiöse Führer seiner Linie bei der Ahnenverehrung. Er wird von den erwachsenen männlichen und weiblichen Mitgliedern seiner Linie gewählt. Für die Wahl des Linien-Oberhauptes gelten die gleichen Regeln wie für die Wahl des Clan-Oberhauptes.

Aufgrund dieser Selbständigkeit übt jedes Linien-Oberhaupt die gleichen Funktionen wie ein Clan-Oberhaupt aus. Jedes Linien-Oberhaupt vertritt seine Linie im Häuptlingsrat. Er ist Kustos des Linien-Landes und sorgt für die gerechte Landverteilung (siehe auch Kapitel "Landbesitz"). Er schlichtet Streitigkeiten innerhalb der Linie. Das Clan-Oberhaupt spielt heute wegen der

räumlichen Zersplitterung der Clans kaum noch eine Rolle.

Die "erweiterte Familie" ist nach der Linie die nächstkleinere soziale Einheit. Sie umfaßt ebenfalls die weiblichen Abkömmlinge einer Ahnfrau. Zur erweiterten Familie gehören alle matrilinearen Verwandten, die an einem Ort wohnen und bis zu etwa vier Generationen umfassen [1].

Die Mitglieder der erweiterten Familie, die, genauso wie Clan und Linie, von einem Mann geleitet wird, bestehen aus dem Familien-Oberhaupt und seinen Kindern, dessen Brüder und Schwestern, den Kindern seiner verheirateten Schwester, seiner Mutter, den Brüdern und Schwestern seiner Mutter und den Kindern der Schwestern seiner Mutter. Nicht dazu gehören seine Frau und die Frauen seiner Brüder, die aber dennoch bei ihren Männern leben. Die Mitglieder der erweiterten Familie wohnen nicht unter einem Dach, sondern in verschiedenen Haushalten nahe beieinander. Trotz der weiblichen Deszendenzregel und der großen Bedeutung der Frau für die Abstammung ist die Ehegemeinschaft patrilokal, so daß die erweiterte Familie eine patrilokale erweiterte Familie ist.

Daraus ergibt sich, daß die Ehefrau aufgrund der patrilokalen Wohnsitzregel bei ihrer Heirat in die erweiterte Familie ihres Mannes eintritt und dort lebt. Sie ist aber kein Familien-Mitglied, sondern eine "ohóhóo", eine Fremde.

Die erweiterte patrilokale Familie gliedert sich in "Haushalte". Ein Haushalt besteht aus dem Oberhaupt (ofié panyín), seiner Frau (neyéré) oder seinen Frauen (ne yérénóm), den unverheirateten Töchtern (asígyáfó mmaa), den Söhnen und deren Frauen (mmá bárímá ne won yérénóm) und manchmal auch aus den Schwestern des Oberhauptes

---

1) R. A. Lystad, 1958, S. 48 ff.

(ofié panýin nuabáa) und deren Kindern. Eine Abweichung von dieser Regel ist im Abschnitt über die Wohnsitzregel behandelt worden.

Da verschiedene Linien innerhalb des dislokalisierten Akan-Clans existieren, ergibt sich ein segmentarisches System. Die erweiterte Familie ist in diesem System eine "minor lineage". Die verschiedenen "minor lineages", mit je einer bekannten Ahnfrau, stammen von einer alten gemeinsamen Ahnfrau ab. Diese gemeinsame Ahnfrau hat meist vor 8 - 10 Generationen gelebt. Verfolgt man die Abstammungslinie weiter, so kommt man zu einer mythischen Ahnfrau, der abusuápón. Jede soziale Einheit ist selbständig, fühlt sich aber als Mitglied der nächst größeren und erklärt das mit dem Glauben an den gemeinsamen mythischen Ursprung.

Neben den matrilinearen Clans gibt es als zweites Verwandtschaftssystem den patrilinearen Clan, "ntóró".

Die Akan glauben, daß ein Kind aus der Vermischung des Samens mit dem Menstruationsblut entsteht. Mit dieser Erklärung wird die Verwandtschaft nicht nur von der Mutter, sondern gleichzeitig auch vom Vater hergeleitet.

Jedes Kind gehört dem ntóró seines Vaters an, weil es von diesem sein "súnsúm" [1], d. h. seine "Persönlichkeitsseele" oder seine"Lebenskraft" und gleichzeitig auch das "krá" [2], sein Schicksal oder seine Lebensquelle, bezieht. Per-

---

1) Anm: "né súnsúm yé deǹ" heißt, "seine Lebensschutzkraft ist stark". Über einen "súnsúm déndén", d. h. eine starke Lebensschutzkraft, haben Zauberei oder Hexenkünste kaum Einfluß. Der "súnsúm wird als begleitendes Schutzwesen angesehen. Man sagt: "né súnsúm ɑ edí nákyí ye dén", d. h. sein Schutzwesen, das ihm folgt oder ihn begleitet, ist stark. Ein Kind kann ohne den súnsúm des Vaters nicht existieren.

2) "menkrábéa nye" heißt, "mein Schicksal ist nicht gut". Der Neugeborene erbittet bei der Geburt sein Schicksal vom ntóró seines Vaters. Es kann gut oder schlecht ausfallen.

sönlichkeitsseele und Schicksal erhält das Kind bei der Geburt. Die Mitglieder eines Patri-Clans dürfen untereinander nicht heiraten. Bestimmte Tier und Pflanzen sind tabu. Wenn die Mädchen später heiraten, übernehmen sie den ntóró ihres Mannes und zusätzlich die damit verbundenen Tabus.

Mit der gesellschaftlichen Organisation in Patri-Clans ist der Glaube an ntóró-Götter verbunden. Zu jedem dieser Clans gehört ein spezieller Gott, der in einem Gewässer, See, Teich oder Fluß seine Wohnung hat und nach dem Gewässer benannt ist.

Die bekanntesten Wassergötter (abósóm) sind: bosómúrú, bosomprá und bosomtwé. Die mit den beiden letztgenannten Göttern verbundenen Clans sind die an Mitgliederzahl größten in Akyem Abuakwa. Das Totem (akyénéboá) des bosomúrú-Patri-Clans ist die Python-Schlange, der des bosomtwé eine Affenart, die bei den Akan "kúdúó" genannt wird. Das Totem des bosomprá-Clans ist der Leopard.

Im Gegensatz zu den Matri-Totems identifizieren sich die ntóró-Angehörigen nicht mit dem Charakter ihres Totemtieres, sondern mit dem Charakter des Wassers, da der Gott des Clans im Wasser wohnt. So versuchen z. B. die Mitglieder des bosomprá-Clans genauso eigensinnig und widerspenstig zu sein wie der bosomprá-Fluß. Die Angehörigen des bosomtwé-Clans versuchen so ruhig und gelassen zu sein wie der bosomtwé-See [1].

Nach ihrer eigenen mündlichen Überlieferung entstanden die Patri-Clans während der Wanderung der Akan nach Süden. Nach Meyerowitz wurde diese Organisation um die Mitte des 14. Jahrhunderts von sudanischen Völkern übernommen. Sicher wurde damit einer Veränderung der wirtschaftlichen und sozialen Funktionen der Männer Rechnung

---

1) E. L. R. Meyerowitz, 1958, S. 99.

getragen: Auf der Wanderung oblag ihnen der militärische Schutz der Gruppe, und im Gebiet des tropischen Regenwaldes mußten sie das Land roden. Daraus kann geschlossen werden, daß der Patri-Clan jünger als die Organisation des Matri-Clans ist. Dieser Schluß läßt sich auch damit unterbauen, daß alle Gewässer, die Wohnstätten für ntóró-Götter sind, im heutigen Wohngebiet der Akan liegen.

c) Die Stellung der Mitglieder einer Akan-Familie im matrilinearen System

Hier soll der Versuch unternommen werden, die Stellung verschiedener Mitglieder der Familie und ihre Beziehung zueinander zu untersuchen. Dadurch soll einerseits das matrilineare System genauer erklärt, andererseits sollen die Konflikte in diesem Verwandtschaftssystem besser verstanden werden [1].

d) Der Mutterbruder (wofa)

Trotz des Einflusses des Vaters auf Frau und Kinder durch seinen "ntóró" ist der Einfluß des Mutterbruders viel größer, denn der Vater gehört nach Auffassung der Akan nicht zur Blutsfamilie. Die Akan-Familie ist, wie oben gesagt, mit abusuá, der Blutsverwandtschaft gleichzusetzen, und da der Vater einem anderen abusuá angehört, ist er ein "ohóhóo,"ein Fremder. Ein Mutterbruder hat also zwei Positionen: als Onkel der Kinder seiner Schwester und als "Fremder" in der Familie seiner Frau und seinen eigenen biologischen Kindern gegenüber.

Nach der Regel der patrilokalen erweiterten Familie sollten die Kinder beim Vater wohnen, aber der Einfluß des Onkels führt zu Abweichungen von der Regel. Je älter die Kinder werden, desto mehr nimmt der Einfluß des Vaters ab. Die Kinder fühlen sich dann mehr und mehr ihrem

---

1) Siehe hierzu auch das Schema über die Verwandtschaftsterminologie.

Matri-Clan zugehörig, weil in diesem ihre Rechtsposition verankert ist, besonders das Erbrecht (mehr darüber unten über Neffen). Dieser Fall tritt recht häufig ein, wenn der Onkel oder die Onkel einen höheren Sozialstatus haben als der Vater und wenn sie wohlhabend sind. Hinzu kommt, daß der Onkel, als Mutterbruder, bestimmte Befugnisse über die Kinder seiner Schwester hat. Er konnte sie z. B. für sich arbeiten lassen. Er hatte früher sogar das Recht, sie zu verpfänden bzw. als Arbeitskraft zu vermieten. Auch bei der Cross-Cousin-Heirat war sein Einfluß bedeutend; er konnte eine Heirat seiner Neffen oder Nichten mit seinen Töchtern oder Söhnen erzwingen (siehe darüber auch Kapitel "Ehe").

d) Neffen (wofasé)

Die Stellung der Neffen, als zukünftige Erben ihrer Onkel, verstärkt die Beziehung zwischen Mutterbruder, Mutter und Söhnen. Die Tatsache, daß ein Neffe seinen Onkel beerbt bzw. daß er sozial an dessen Stelle tritt, findet Ausdruck in der Haltung der anderen Verwandten ihm gegenüber. Die Kinder eines Mannes reden oft den Sohn oder die Söhne ihrer Tante väterlicherseits - also ihre Vettern - respektvoll mit "mésé" oder "mágyá" an, d. h. "mein Vater". Es ist ein Zeichen der Achtung und des Zusammengehörigkeitsgefühls, da ein Sohn der Schwester des Vaters ja eines Tages die Stellung des Vaters übernehmen kann. Ebenfalls kann ein Mann die Frau seines Onkels als "meyéré", "meine Frau" bezeichnen, da er das Recht hat, sie mit der Sorgeverpflichtung für ihre Kinder zu beerben, wenn der Onkel stirbt.

Genauso wie der Onkel ist der Neffe bei seinem Vater "ein Fremder". Je mehr der Sohn sich dem Mannesalter nähert, desto stärker wird seine Bindung an die Linie der Mutter. Der Neffe wird vom Onkel über den Besitz der Familie informiert und lernt, wie dieser zu verwalten ist, damit er in der Zukunft in der Lage ist, die

Stellung des Onkels nach dessen Tod selbst zu übernehmen [1].

Nach dem Glauben der Akan wird der Onkel nach seinem Tod zu einem Linien-Ahnen. Er überwacht vom Jenseits aus die Verwaltung des Familienbesitzes.

Da nach dem Tod des Onkels der Neffe nicht automatisch an dessen Stelle tritt, sondern die Familienangehörigen in einer Wahl darüber entscheiden, verhalten sich die Neffen gegenüber den anderen Mitgliedern der Familie und den Söhnen des Onkels freundlich. Als Erbe seines Onkels tritt er als Treuhänder auf und gilt als Vater der Söhne seines Onkels. Die Söhne dürfen ihn aber mahnen, "es gefällt uns nicht, wie du mit den Sachen unseres Vaters umgehst". Die Söhne können ihn verlassen, wenn sein Verhalten ihnen nicht gefällt, und dann in der mütterlichen Familie wohnen. Der Neffe wird es jedoch nicht so weit kommen lassen, da sonst der Geist seines Onkels ihn bestrafen könnte [2]. Die Bindung des Neffen an die Söhne seines Onkels ist also auch religiös begründet.

f) Die Mutter

Das Akan-Sprichwort "wúní wua ná woabúsuá ásá" (d. h. "wenn deine Mutter stirbt, hast du keine Linie - d. h. Familie - mehr") deutet an, wie groß die Bedeutung der Mutter im Verwandtschaftssystem ist. Eine Mutter tut alles für ihr Kind. Sie sorgt dafür, daß die Kinder gut ernährt und gut gekleidet sind. Sie achtet streng darauf, daß ihr Mann und besonders ihr Bruder die Sorgepflicht gegenüber ihren Kindern nicht vernachlässigen. Besonders eng ist die Beziehung der Töchter zur Mutter, da sie ihr ganzes Leben in der Nähe der Mutter bleiben, während

1) R. A. Lystad, 1958, S. 1-2.
2) M. J. Field, 1948, S. 83.

die Söhne, sobald sie groß geworden sind, den Vater auf die Felder begleiten bzw. mit dem Onkel arbeiten. Auch die Bindung der verheirateten Frauen an ihre Mutter ist sehr stark. Sie lernt von ihr auch nach der Heirat noch viele Geschicklichkeiten und handelt sehr oft nach ihrem Rat. Dadurch kommt es manchmal zu Auseinandersetzungen zwischen ihr und ihrem Mann. Die Schwester der Mutter wird von ihren Neffen und Nichten ebenfalls als "Mutter" angeredet, ja sogar alle Frauen der Linie, die der gleichen Generation wie die eigene Mutter angehören. Damit bekunden sie ihren Respekt und ihre Zugehörigkeit zur Linie. Ein Waisenkind wird von der Schwester der Verstorbenen übernommen und wie ein eigenes erzogen, bzw. von der mütterlichen Familie betreut.

g) Die Geschwister

Abgesehen von der engeren Beziehung zwischen Mutter und Kind ist die Bindung zwischen den Geschwistern die stärkste. Aber auch unter den Geschwistern bestehen relevante Unterschiede. Dabei spielt das Alter die wichtigste Rolle. Das älteste Kind (pîesîe), gleichgültig, ob es ein Mädchen oder ein Junge ist, fungiert gewissermaßen als Oberhaupt der Geschwister. Es kann die anderen zur Ordnung rufen und leicht bestrafen. Es wird von dem ältesten Kind aber auch erwartet, daß es Vorbild ist und den jüngeren bei allen Schwierigkeiten hilft. Schwestern versuchen stets, ihr ganzes Leben hindurch zusammenzubleiben. Sie behandeln die Kinder ihrer Schwestern wie ihre eigenen und nennen sie auch "memmá" ("meine Kinder"). Das kann soweit gehen, daß man Waisenkindern den Tod der Mutter verschweigt, so daß diese noch als Erwachsene die Tante für ihre leibliche Mutter halten. Sind die Kinder erwachsen, so zeigen sich in der Beziehung zwischen Bruder und Schwester am deutlichsten die Rechte, die mit den verschiedenen Verwandtschaftsgraden verbunden sind. Ein Bruder hat das Verfügungsrecht über die Kinder seiner Schwester,

weil er als ihr nächster Verwandter gilt. Ebenfalls hat die - älteste - Schwester Anspruch auf viele Leistungen ihres Bruders, weil sie sein weibliches Pendant ist, die Person, durch die die Linie weitergeführt wird.

Viele Männer müssen sich hier mit einem komplizierten Problem auseinandersetzen, nämlich der Frage, ob es wichtiger ist, daß sie selbst Kinder haben oder daß ihre Schwester viele Kinder hat. Obwohl die Männer selbst Kinder haben wollen, weil dadurch auch ihr Ansehen steigt, ist es doch ihr größter Wunsch, daß die eigene Linie weiterlebt. Sie bemühen sich deshalb in erster Linie und mit allen Mitteln um die Verheiratung ihrer Schwestern.

Im allgemeinen haben Männer mehr Vertrauen zu ihren Schwestern als zu ihren eigenen Frauen. Viele vertrauliche Angelegenheiten der eigenen Ehe, wie finanzielle Dinge, Eigentumsfragen, Rechtsfragen und Streitigkeiten, werden mit den Schwestern besprochen. Es kommt sogar vor, daß Schwestern die Vermittler sind, wenn die Männer intime Beziehungen zu anderen Frauen pflegen wollen. Gleichzeitig sind die Schwestern aber auch aufmerksame Beobachter und Wächter über die Treue der Frauen ihrer Brüder. Schwester und Schwägerin sind somit sehr oft eifersüchtig und neidisch aufeinander, weil jede Anspruch auf ihren Bruder und auf ihren Mann erhebt. Die Ehefrau ist in entscheidenden Dingen eine Fremde, sie gehört eben zur anderen Linie. Aus diesen Gründen können Schwester und Schwägerin selten friedlich in einem Haus zusammenleben. Scheidungen, zu denen es manchmal erst nach vielen Jahren kommt, werden oft durch den Konflikt zwischen den Pflichten des Mannes gegenüber seiner Linie und denen gegenüber seiner Frau verursacht.
Für Häuptlinge ist es besonders wichtig, gute Beziehungen zu ihren Schwestern zu unterhalten, da die Liebe

einer Mutter zu ihrem Sohn ihnen zum Verhängnis werden kann. Die Frauenhäuptlinge (siehe Kapitel "Frauenhäuptling"), die Einfluß auf die Wahl eines Häuptlings haben, können das Ziel verfolgen, Häuptlinge abzusetzen, um Platz für ihre Söhne zu schaffen [1]. Mißtrauen und Feindseligkeiten, die aus dieser Verwandtschaftsstruktur entstehen können, finden Ausdruck in dem Glauben, daß eine negativ gerichtete magische Kraft besonders innerhalb der Mitglieder der gleichen Linie wirksam ist. Anschuldigungen über Schädigungen durch Zauberkraft innerhalb der Linie sind deshalb häufig. Krankheiten, Todesfälle, Unfruchtbarkeit und wirtschaftliche Mißerfolge gelten oft als durch Zauberkraft verursacht, und die Verdächtigen sind häufig die matrilinearen Verwandten der Betroffenen.

h) Die Großeltern

Einen beträchtlichen Einfluß auf allen Gebieten üben die Großeltern aus. Die weiblichen und männlichen Großeltern werden "náná" genannt. Diese Bezeichnung ist von großer Bedeutung. Náná ist der allgemeine Name für einen Häuptling (siehe auch das folgende Schema über die klassifikatorische Verwandtschaftsterminologie). Das gleiche Wort wird als ein Zeichen hohen Respektes für Leute in besonderer Stellung, für ältere Menschen, für Ahnen, Götter und Fetische und für Priester verwendet. Häuptlinge reden auch die Altesten ihres Gefolges mit náná an, zum Zeichen der guten Beziehungen zwischen ihnen.

Die Großeltern spielen auch eine sehr wichtige Rolle in der Erziehung und Bildung der Kinder und Jugendlichen. Ihre Funktion erscheint so wichtig, daß man sagen könnte, ohne sie würde sich die Akan-Kultur schnell auflösen. Sie sind die Bewahrer aller Kenntnisse über die Stammesgeschichte. Von ihnen lernen die Kinder die Geschichte ihrer Familie, die Geschichte der Beziehungen

---

1) Vgl. hierzu: B. S. Akuffo, o. J., S. 37-38.

der anderen Familien und Linien, weiterhin die wichtigen Rechtsgrundsätze, die Entwicklung des augenblicklichen Besitzstandes an Grund und Boden und sehr viele Lieder und Sprichwörter, die als Präzedenzfälle für das tägliche und rechtliche Verhalten von Bedeutung sind.

i) Die klassifikatorische Verwandtschaftsterminologie der Akan

agyá — Vater, Bruder des Vaters, der Sohn der Schwester des Vaters und die Söhne aller weiblichen Nachkommen der Schwester des Vaters, unabhängig vom Lebensalter, der Ehemann der Schwester des Vaters, Ehemann der Schwester der Mutter - "sociological father"

enà — Mutter, Schwester der Mutter, die Töchter der Schwestern des Vaters sowie alle direkten weiblichen Nachkommen der Schwestern des Vaters, unabhängig vom Alter, die Frau des Bruders des Vaters, Frau des Bruders der Mutter.

sewá — Die Schwester des Vaters

wofa — Der Bruder der Mutter, der Bruder der Mutter der eigenen Mutter (d. h. der Bruder der Großmutter, er kann auch "náná" genannt werden).
Bei den Fante wird er oft "náná pányin" genannt.

nuá — Bruder, Schwester (beide werden als "nuá" bezeichnet, aber der Geschlechtsunterschied wird manchmal hervorgehoben, z. B. nua bárimá - Bruder, nua báá - Schwester), außerdem die Kinder aller "agyá" genannten männlichen Verwandten in der Matrilinie der Schwester des Vaters (zum Beispiel das Kind des Sohnes der Tochter der Schwester des Vaters), weiterhin die Kinder des Bruders der Mutter der Mutter (d. h. der Großmutter). Soweit sie männlich sind, können sie auch "wofa" genannt werden, die weiblichen "enà"

bá	Söhne, Töchter (manchmal wird auch der Geschlechtsunterschied angegeben - bá bárímá = Sohn, bá báá = Tochter), die Kinder der parallelen Vettern, die Kinder aller Verwandten, die sich als "nuá" bezeichnen
wofasé	Die Kinder der Schwester und die Kinder der parallelen Cousinen
náná	Alle Großeltern, die Schwester der Großmutter und die Brüder des Großvaters, die Kinder der Söhne und der Töchter (die auch "nanawá" genannt werden können). Desgleichen die Kinder der Söhne und Töchter der parallelen Vettern und der prallelen Cousinen (d. h. der Enkel-Generation)
nanankánsé	Dritte Generation, die Kinder von allen "náná" in der Matrilinie und denen der Schwester des Vaters
oyéré	Eigene Frau, Frau des Bruders, Frau des Mutterbruders, Frauen von allen parallelen Vettern, Schwestern der eigenen Frau, die Frauen der Verwandten, die sich "nuá" bezeichnen, die Töchter der Schwestern des Vaters, die Tochter des Mutterbruders
okúnú	Ehemann, Bruder des Ehemannes, die parallelen Vettern des Ehemannes, der Sohn der Schwester des Ehemannes, die Ehemänner der weiblichen parallelen Cousinen des Ehemannes, der Ehemann der Schwester
akontá	Der Bruder der eigenen Frau, die parallelen Vetter der Frau, Ehemann der Schwester, Ehemänner von weiblichen parallelen Cousinen
akumáá	Die Schwester des Ehemannes
okorafó	Keine reale Verwandtschaftsterminologie, sondern Hinweis auf die Beziehungen zwischen den Frauen eines Mannes. Die Frau eines Neffen und die Frau seines Mutterbruders nennen sich "mékora"

Anm.: Diese von mir zusammengestellte Verwandtschaftsterminologie stimmt außer einigen Abweichungen mit der von Meed (1937, S. 297-304) überein.

k) Die Sklaven und die Verpfändeten

Die Sklaven (und die Verpfändeten "awowá") spielten eine große Rolle in der Akan-Gesellschaft, nicht nur wegen ihrer wirtschaftlichen Bedeutung, sondern auch wegen ihrer Rolle in den Verwandtschaftsverhältnissen. Die Akan unterscheiden zwei Kategorien von Sklaven, nämlich diejenigen Sklaven, die keine Akan waren, sie wurden als "ténní" oder "dónkór" bezeichnet, und daneben die Akan-Sklaven, die "akuwá" (femininum afonaá) genannt wurden. Die Bezeichnung "ténní" bedeutet, daß diese Sklaven aus der Nta-Gegend (dem Savannengebiet nördlich der Asante) eingehandelt wurden, während "dónkór" Kriegsgefangene waren, die versklavt wurden. Eine große Anzahl von Nicht-Akan wurde jährlich aus der Nta-Gegend als Kriegsbeute oder als Tributzahlung nach dem Süden gebracht. Man verkaufte sie, und sie galten bei den Akan als die eigentlichen Sklaven [1].

Ein Akan-Angehöriger konnte ein akuwá werden, wenn er z. B. als Verbrecher vom Häuptling verkauft wurde oder auch bei Kriegen der Akan-Staaten untereinander in Kriegsgefangenschaft geriet und dann verkauft wurde [2]. Akuwá heißt "abhängig". Im Grunde unterscheiden sich ténní, dónkór und akuwá aber kaum in ihrem Status.

Bei den Akan hatte ein Sklave gewisse Freiheiten. Er konnte u. a. heiraten, selbst einen Sklaven besitzen, als Zeuge aussagen und, wenn auch selten, eine Erbschaft übernehmen.
Zu Menschenopfern wurden aber zuerst Sklaven herangezogen [3]. Die Nachkommen einer Sklavin blieben stets Sklaven [4].

Ein Sklave konnte von einer Familie adoptiert werden. Ferner kam es häufig vor, daß ein Mann ein attraktives

---

1) J. M. Sarbah, 1968, S. 7.
2) A. A. Boahen, 1968, S. 110.
3) W. E. F. Ward, 1963, S. 393.
4) J. M. Sarbah, 1968, S. 7.

Sklaven-Mädchen kaufte, es aufzog, um es dann später an seinen Neffen oder Sohn zu verheiraten. Auf diese Weise kam es sogar vor, daß auch adoptierte Sklavinnen zu den Frauen der königlichen Linie gehörten. Aufgrund der mannigfachen Mischung mit Sklavenblut war es unter den Akan verboten, über die Sklavenherkunft eines anderen zu sprechen [1].

Ein weiteres Abhängigkeitsverhältnis stellt die Verpfändung dar. Ein Verpfändeter ("awowâ") ist ein Mensch, der als Bürgschaft für geborgtes Geld im Dienste des Geldleihers stand, bis die Schulden bezahlt wurden, beispielsweise von der Linie. Die Schulden konnten nicht abgearbeitet werden, denn die Arbeitsleistung der Verpfändeten wurde als Zinsen angesehen. Deshalb konnte ein solches Dienstverhältnis viele Jahre hindurch bestehen.

Ein Vater durfte sein Kind übrigens nicht ohne die Zustimmung der mütterlichen Verwandtschaft des Kindes verpfänden, es sei denn, die Mutter wäre eine Sklavin gewesen. Wohl aber konnte eine Mutter ihr Kind ohne Einverständnis seines Vaters zur Begleichung ihrer eigenen Schulden verpfänden, wenn er nicht bereit war, diese zu bezahlen [2]. Ebenso der Onkel. Im Gegensatz zu den eigentlichen Sklaven konnten die Verpfändeten ihren Herrn nicht beerben, da sie nach wie vor einer anderen Familie angehörten.

8. Die Aufgaben der Mitglieder der Familie in der Wirtschaft

Nicht die Kernfamilie, sondern die erweiterte Familie war bei den Twi und Fante diejenige soziale Einheit, auf der das Wirtschaftssystem beruhte. Sie bestand aus dem Mann, seiner Frau, den gemeinsamen Kindern sowie

---

1) M. J. Field, 1948, S. 19-21.
2) J. M. Sarbah, 1968, S. 19

den Kindern seiner Schwester und manchmal noch der Mutter des Mannes. Es gab keine Neolokalität, der jungen Eheleute, und der Mann wohnte mit seiner Frau und den anderen Mitgliedern seiner Linie in einem Hause zusammen. Alle waren an der Versorgung des Haushalts beteiligt.

In der Regel bekam die Ehefrau ein Stück Land von ihrem Mann, auf dem sie Nahrungspflanzen für die Versorgung der Familie anbaute. Dabei halfen entweder ihr Mann, einer seiner jüngeren unverheirateten Brüder oder ein Sklave. Außerdem war die Frau gleichzeitig an der Bewirtschaftung ihres Linienlandes beteiligt. Sie bebaute dort ein Stück des Linienlandes und behielt die Erträge für sich. Sie hatte aber wegen ihrer Beschäftigung auf dem Land ihres Mannes meist wenig Zeit für die Bebauung des Linienlandes. Deshalb war sie auch dort auf die Hilfe ihrer Linienangehörigen, meist ihrer Brüder oder auch ihrer Sklaven angewiesen. So mußte die Frau praktisch ihre Kräfte und wirtschaftlichen Pflichten zwischen ihrem Mann und ihrer Linie teilen. In der Zeit, in der sie bei ihrer Linienverwandtschaft wohnte, versorgte sie nebenbei auch noch ihren Mann, kochte für ihn usw.

Bei der Feldarbeit war die Brandrodung die Aufgabe der Männer. Sie erfolgte im Januar und Februar [1]. Die größeren Bäume wurden mit der Axt gefällt, Sträucher und kleinere Pflanzen niedergebrannt; Nutzbäume wurden geschont. Anbau und Pflege der Nahrungspflanzen waren Aufgabe der Frauen und Kinder, die täglich am Morgen auf das Feld gingen und die nötigen Vegetabilien sowie das Feuerholz zum Kochen holten. Sie kamen erst am frühen Nachmittag nach Hause, um das Abendessen zuzubereiten.

---

1) Siehe auch S. 34 über den Wirtschaftszyklus.

Die Feldarbeit der Frauen begann im März durch Hacken und Untergraben der Aschenreste. Hierbei halfen bisweilen die jüngeren Schwestern des Mannes und ihre Neffen. Das Feld wurde dann, wie schon oben erwähnt, in Mischkultur bebaut. Zuerst säte man Yams und Mais. Die Frauen und die erwachsenen Kinder graben für den Yams den Boden etwa 60 cm tief aus, füllen diese Löcher mit der aufgehäuften Erde und bereiten eine Art Hügel, "nkó". Der Yams wird dann in diesen "nkó" eingesetzt, und zwar über der Erdoberfläche, damit die Knolle sich in der Erde ausbreiten kann. Anschließend wird neben jedem Yamshügel ein Stock von etwa 2 1/4 m Höhe von der Frau, dem Mann oder den Kindern eingesetzt. Wenn die Stecklinge des Yams sprießen, werden sie um diese Stöcke gelegt, damit sie sich daran emporranken. Der Mais wird gesät, indem der Mann oder die Frau mit dem Buschmesser kleine Löcher in die Erde bohren, während die Kinder hinterhergehen und die Maiskörner hineinlegen. Maniok, Mehlbananen und Zwiebeln werden in den folgenden Wochen bis Anfang Mai gepflanzt bzw. gesät. In der Hauptregenzeit (vom März bis Juni) werden die Anbauflächen gejätet. Für diese Arbeit benutzen Frauen und Kinder ebenfalls Buschmesser oder Hacken.

Die Erntezeit beginnt gegen Ende Juni. Mais und Yams werden zuerst geerntet. Die Erntezeit für Mehlbananen, Gemüse und Taro liegt zwischen September und Dezember, Maniok wird gewöhnlich erst im Februar vom Feld geholt.

Bei der Ernte der Mehlbanane wird der oberste Teil des Stammes mit dem Messer abgeschnitten. Der Stamm bleibt stehen, damit er wieder neu austreiben kann.

Bei der Maniok-Ernte werden gewöhnlich gleich wieder Stecklinge eingepflanzt. Ähnlich verfährt man beim Taro. Die Arbeitsgeräte stellt gewöhnlich der Mann seiner Frau zur Verfügung. Viele Frauen bringen aber ihre eigenen Geräte mit in die Ehe.

In einer polygamen Familie hat die Frau meist mehr Feldarbeit zu verrichten als in einer monogamen, da der Mann seine Arbeitskraft auf die Felder mehrerer verteilen muß.

Nach der Einführung der "Cash-Crops", vor allem nach der Ausdehnung der Ölpalm-Pflanzungen, arbeiteten auf den Pflanzungen Männer und Frauen gemeinsam. Die Ölgewinnung und der Verkauf der Palmkerne werden von den Frauen vorgenommen, während die Gewinnung von Palmwein den Männern vorbehalten ist.

Beim Anbau von Kakao zeigt sich deutlich das unterschiedliche Interesse der Ehepaare in der Wirtschaft. Kakao ist kein Nahrungsmittel für den Eigenbedarf, sondern ein "Cash-Crop", das auf dem Linienland angepflanzt wird. Die Frau kultiviert also auf dem Feld ihrer Linie die Kakao-Pflanzen mit ihren Kindern und Geschwistern zusammen. Ebenso baut der Mann den Kakao auf seinem Linienland an. Trotz des getrennten Besitzes helfen Mann und Frau einander auf den Pflanzungen.

Das Einpflanzen der Kakaosetzlinge erfolgt zu Beginn der Regenzeit. Um diese Zeit gibt es wenig guten Kakaosamen. Deshalb wird der Samen oft schon im November oder Dezember auf feuchten Beeten, die an Wasserläufen liegen, ausgesät. Die Setzlinge werden dann auf den Pflanzungen kultiviert. Kakao wird teilweise auch in Mischkultur angebaut. Häufig stehen Mehlbananen und Taro als Schattenspender mit auf dem Feld. Auch Ölpalmen und andere Bäume geben Schatten. Während der Wachstumsperiode, bis zur Ernte, sind die Unkrautbeseitigung und die sorgfältige Beobachtung der Schattenverhältnisse die wichtigsten Aufgaben der Bauern. Vor der Ernte wird das Unkraut mit Buschmessern gründlich beseitigt.

Es gibt zwei Erntezeiten. Die große Ernte liegt in der Haupttrockenzeit von November bis Februar und die kleine in der Trockenzeit im August und September. Für die Ernte benötigt man viele Arbeitskräfte. Der Mann arbeitet mit Linienangehörigen, Sklaven, anderen Gehilfen (siehe unten unter "nnoboadi") oder seiner Frau zusammen. Zuerst werden die Kakaofrüchte abgepflückt (Männerarbeit), dann so schnell es geht durch alle vorhandenen Arbeitskräfte gesammelt, auf einer Stelle aufgehäuft und mit Kakaoblättern zugedeckt. Dies geschieht meist auf den offenen Plätzen vor den Feldhütten [1].

Nach der Fermentation werden die Bohnen getrocknet. Das geschieht auf Trockengestellen, "apá", wo sie ausgebreitet und der Sonne ausgesetzt werden. Abends oder wenn es zu regnen beginnt, werden die Bohnen aufgehäuft und mit Matten zugedeckt. Die getrockneten Bohnen werden in Säcken oder Körben zur Kakao-Aufkaufstelle getragen.

Diese Erntearbeiten - außer der Trocknungsarbeit - werden in den meisten Fällen durch "nnoboadí" (d. h. gegenseitige Hilfe) verrichtet. Eine Anzahl von Personen aus der Dorfgemeinschaft schließt sich zur Gemeinschaftsarbeit zusammen. Die Gruppen bearbeiten gemeinsam der Reihe nach die verschiedenen Pflanzungen der einzelnen Mitglieder

---

1) Da die Kakaofelder meist weit entfernt von den Siedlungen liegen - etwa 3 bis 10 km und mehr - wurden Weiler eingerichtet, wo man sich während der Erntezeit aufhalten kann. Wenn Pflanzungen unweit von den Siedlungen liegen, werden die Kakaobohnen vor der Fermentation und dem Trocknen nach Hause getragen.

a) Jagd

Es gab bei den Akan Berufsjäger. Ihre Jagdtätigkeit war jedoch nicht völlig vom Feldbau getrennt. Da die Jäger aber weniger Zeit für die Feldarbeit hatten, lag in ihren Familien die Feldarbeit, außer dem Roden, fast ausschließlich in den Händen der Frauen, Kinder und Sklaven.

Die Jagd ("aháyo") konnte als Einzel- oder Gemeinschaftsjagd betrieben werden. Bei der Einzeljagd wurden die Tiere meist mit dem Gewehr erlegt, auch in Fallen (afidíé) gefangen. Die Gemeinschaftsjagd wurde von Gruppen von Bekannten oder Linienmitgliedern betrieben. Die bekannteste Form der Gemeinschaftsjagd war die Treibjagd ("atwee"). Dabei umzingelte man ein Gebiet und trieb die Tiere heraus. Die flüchtigen Tiere wurden mit Stöcken erschlagen. Früher waren Pfeil und Bogen die üblichen Jagdwaffen, aber schon vor dem 20. Jahrhundert wurden diese durch Gewehre ersetzt. Bei der Nachtjagd (anadwoháyó), die meist von kleineren Gruppen von zwei bis vier Männern ausgeübt wurde, verwendete man häufig eine Jagdlampe. Die Beute wurde unter den Männern gleichmäßig verteilt. Jeder verteilte seinen Beuteanteil widerum unter seine Frauen und nahen Linienmitglieder.

b) Fischfang

Der Fischfang wurde bei den Twi von Männern und Frauen betrieben. Die Männer legten reusenartige Fischfallen "adwokúó" aus. Außerdem benutzten sie auch eiserne Angelhaken ("dawá"). Die Frauen betrieben den Fischfang fast ausschließlich als Gemeinschaftstätigkeit, und zwar in der Trockenzeit. Mehrere Frauen eines Dorfes riegelten dazu kleinere Teile von Wasserläufen durch Sanddämme ab. Das zwischen den Dämmen stehende Wasser wurde mit Pfannen ausgeschöpft ("ahwée"), so daß die Fische mit der Hand gefangen werden konnten. Der Fang wurde unter allen Teilnehmerinnen gleichmäßig verteilt.

Bei den Küsten-Fante ist der Meeresfischfang ausschließlich Männerarbeit. Die Hauptfangzeit liegt vom Mai bis September. Dann sind die Männer fast alle mit dem Fischfang beschäftigt. In der Nebensaison, von Dezember bis April, helfen sie den Frauen auf den Feldern.

c) Sammeln

Das Sammeln von Schnecken und wildwachsendem Yams, "ahabayéré", war hauptsächlich Frauenarbeit. Beim Schnekkensammeln gingen wie zum Fischfang Gruppen von mehreren Frauen gemeinsam. Schnecken wurden vor allem in der Zeit von Mitte Februar bis Ende April und im September und Oktober gesammelt.

d) Die Zubereitung der Nahrung

Die Aufteilung der Erträge, die die Frauen vom Land des Mannes geerntet haben, steht unter der Kontrolle des Mannes, aber die Zubereitung der Nahrung ist ausschließlich Frauenarbeit. Der Mann entscheidet, wieviel davon von der Familie verbraucht werden soll und wieviel für Freunde zubereitet wird. Das letztere ist wichtig für einen Mann, der nach sozialem Ansehen strebt.

Bei einer polygamen Familie haben die bei dem Mann wohnenden Frauen je eine eigene Kochstelle, "mukyíá". Es gibt zwei Hauptmahlzeiten am Tage, vormittags und nachmittags [1]. Vormittags wird bei den Twi ampesí gegessen. Dazu gibt es als Gemüse in Palmöl zubereitete Taroblätter, Bohnen, Zwiebeln und Tomaten. Man würzt mit rotem Pfeffer. Auch Fisch oder Fleisch ist in diesem "abóm" enthalten. Abends werden fufú-Klöße aus gekochtem und gestampften Mehlbananen oder Knollenfrüchten mit Gemüse und

---

1) Die Akuapem haben drei Mahlzeiten: Morgens geröstete Taro und Mehlbananen, dazu junge Taroblätter, die mit Pfeffer, Palmöl und Zwiebeln gekocht werden. Zu Mittag: Suppe mit Fisch und Gemüse oder fufú, abends: wieder gerösteten oder gekochten Taro oder Mehlbananen (W. Manshard, 1961, S. 188).

Fleisch- oder Fischsuppe gegessen. Das übliche Getränk bei den Mahlzeiten ist Wasser.

Bei den Fante werden hauptsächlich Mais-Klöße, "ntéw", und fufú gegessen. Das traditionelle Koch- und Eßgeschirr besteht aus Tongefäßen. Mann und Frau essen getrennt. Der Mann ißt allein oder gemeinsam mit den erwachsenen Söhnen, vor allem mit dem ältesten Sohn. Die Frau ißt mit den erwachsenen Töchtern, häufig mit ihrer ältesten Tochter. Die Kinder essen ebenfalls gemeinsam. Bei einer polygamen Familie kocht jede Frau einzeln für sich und außerdem der Reihe nach für den Ehemann.

Die Frau und der Mann sind für die Versorgung der Familie gemeinsam verantwortlich. Jeder Mann will eine fleißige Frau haben, die ihn und seine Kinder versorgen kann. Es gilt als Schande, eine Frau zu haben, die sich im Haushalt nicht zurechtfindet und nicht kochen kann. So etwas kann zur Scheidung führen. Aus diesem Grunde bringen manche Eltern ihre Tochter zu einer Verwandten oder in eine befreundete Familie, damit sie dort wohnt und die Hausarbeit lernt. Wenn auf der anderen Seite der Mann die Jagd, den Fischfang oder seine anderen Arbeiten, besonders die Feldarbeiten, vernachlässigt, ist die Frau ihrerseits berechtigt, sich scheiden zu lassen. Der Mann ist aber verpflichtet, dafür zu sorgen, daß seine Frau oder seine Frauen nicht über Gebühr mit Arbeit belastet werden. Früher trachtete er danach, Sklaven zu erwerben, die der Frau im Haushalt und bei der Feldarbeit halfen [1].

---

1) Vgl. dazu: H. Hintze, 1952, S. 62.

9. Die Ehe

Die Ehe war exogam; Mitglieder des gleichen Clans durften nicht untereinander heiraten. Nur die Mitglieder eines dislokalisierten Totem-Clans mit Sklavenherkunft durften innerhalb des Clans heiraten. Die Exogamie des ntóró ist schon erwähnt. Träger des gleichen ntóró, die einen gemeinsamen Großvater hatten, durften nicht heiraten. Es wurde aber immer schwieriger, die väterliche Verwandtschaftslinie zu verfolgen. Da bei diesem Dualsystem der Akan die mütterliche Linie mehr Beachtung fand als die väterliche, wurde die Herkunft väterlicherseits weniger genau verfolgt. Es wurde im allgemeinen angenommen, daß ein Ehepaar nicht den gleichen ntóró hatte, wenn sie oder er aus einer etwas entfernteren Gegend stammten.

Bei den Akan lassen sich verschiedene Formen der Eheschließung unterscheiden: Es gibt die "Cross-Cousin-Heirat" ("wofasé áwáré"), die "Gewünschte-Schwiegersohn-Heirat" ("dóbá áwáré"), die Heirat durch die für die Ehe ausgewählte Frau ("áyété"), die Heirat der Freien ("ádéhyé áwáré") und die Sklavinnenheirat ("afoná áwáré").

Man legte traditionell großen Wert auf die Cross-Cousin-Heirat, denn dabei blieb der Besitz in der Linie. Der Vater, der in dem matrilinearen System vor allem seinen Neffen und Kindern gegenüber Pflichten hat, versucht, eine Heirat zwischen seinen Töchtern und seinen Neffen zustande zu bringen. Da die Neffen die Erben sind, haben so auch die Töchter einen Vorteil vom Eigentum ihres Vaters.

Häufig heiratet der Sohn die Tochter der Schwester des Vaters oder die Tochter des Bruders der Mutter. Die Kreuz-Vettern-Heirat verstärkt ferner den Einfluß des Mutter-Bruders, der gleichzeitig Schwiegervater ist. M. J. Fields Interview in Akyem Kotoku erklärt, was für Vorteile die Akan außerdem in dieser Heirat sehen:

"I like my daughters to marry my siters's sons because then though my son goes away to succeed, his son (my grandson) comes back to my house. Also my daughter, if she marries my nephew will stay with him in my house. Her daughter too will marry my grandson who comes back to succeed in my house. The younger sons will very likely stay with their fahther, so my other daughters who marry younger sons will go away. But always when someone is trying to go away, someone else is trying to come back" [1].

Aus der Cross-Cousin-Heirat wird ersichtlich, daß der Vater es wünscht, einen Kompromiß zwischen Sohnesliebe und Neffenpflicht einzugehen. Auf der einen Seite versucht er, durch die Cross-Cousin-Ehe eigenen Kindern die Beteiligung am eigenen Besitz zu sichern, den er seinem Neffen vererben muß. Auf der anderen Seite will er durch diese Heirat, wie ebenfalls aus dem obigen Zitat deutlich wird, seine Kinder in seinem Haus oder zumindest in seiner Nähe haben.

Der zweite Heiratstyp, die "gewünschte-Schwiegersohn-Heirat", ist eine Art der Eheschließung, die der Vater zwischen seiner Tochter und einem ihm sympathischen Jungen zustandegebracht hat. Wenn ein Mann einen jungen Mann kennt, dessen Charakter ihm gefällt, und er ihn deshalb als Schwiegersohn wünscht, verständigt er den Vater des Jungen über seine Absichten. War auch dieser einverstanden, so stand einer Ehe meist nichts mehr im Wege. Im allgemeinen waren derartige Ehen glücklich, und Scheidungen waren selten. "It is because the father-in-law loves his son-in-law and chose him because he was of good character" [2].

---

1) M. J. Field, 1948, S. 110-111.
2) M. J. Field, 1948, S. 109.

Der dritte Heiratstyp, die für die Ehe ausgewählte Frau, kam nur bei Häuptlingen vor. Von den verschiedenen Linien in einem Dorf erhielt er je eine Frau. Wenn eine solche Frau starb, bekam er eine andere Frau aus derselben Linie [1].

Die Heirat der Freien ist eine normale Heirat aus Zuneigung zwischen einem freien Mann und einer freien Frau, ohne Rücksicht auf die unter 1 - 3 aufgezählten Heiratsmöglichkeiten.

Die Sklavinnen-Heirat ist im Gegensatz zur Heirat der Freien eine Ehe zwischen einem Freien und einer Sklavin oder einem Häuptling und einer Sklavin. Die Kinder, die aus einer Ehe mit einer Sklavin stammen, haben nicht dieselben Rechte wie die Kinder der freien Mütter. Sie dürfen nur dann erben, wenn es keinen anderen Erben gibt.

a) Das Zustandekommen einer Ehe

Früher war für die Eheschließung die Zustimmung der Väter und der Linienoberhäupter beider Seiten notwendig. Wie aus den vorhergehenden Ausführungen ersichtlich ist, spielten auch die Eltern beider Parteien eine große Rolle. Das soll jedoch nicht besagen, daß die Söhne unter Berücksichtigung der traditionellen Eheregeln nicht einigermaßen frei wählen durften, wenn sie heiraten wollten. Es gab viele Fälle,in denen ein junger Mann nach einem Mädchen seiner Wahl trachtete. Dabei tauschten die beiden von Zeit zu Zeit Geschenke zum Zeichen ihrer Zuneigung aus. Am Anfang trafen sie sich aus Schüchternheit nur heimlich. Erst nach einer ganzen Weile trauten sie sich, ihre gegenseitige Sympathie in der Öffentlichkeit zu zeigen. Wenn die Mädchen sich abends trafen, sangen sie oft Loblieder über ihre Freunde. Wenn das Paar unter den Jugendlichen bekannt geworden war, teilte der junge Mann seinen Eltern sowie den Eltern des Mädchens seine Beziehungen mit [2].

---

1) M. Fortes, 1967, S. 279.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 146.

Viele Dinge mußten vor einer Eheschließung berücksichtigt werden. Wichtig war, wie schon erwähnt,die Beachtung der oben beschriebenen Exogamieregeln. Auch die Charaktere sowie die soziale und wirtschaftliche Stellung beider wurden von den Eltern berücksichtigt. Das Akan-Sprichwort "okótó nwó anomá" ("ein Krebs gebiert keinen Vogel") besagt, daß sich die Kinder charakterlich den Eltern ähneln. Das erinnert gleichzeitig an die Bedeutung von "ntóró" und "mógyá" (siehe oben) und ihren Einfluß auf das Verhalten der Menschen. Es spielte bei der Heirat weiterhin eine Rolle, ob die Familien wirtschaftlich gut gestellt waren und ob das Mädchen oder der junge Mann fleißig waren. Außerdem wurde sogar der Gesundheitszustand der Familienmitglieder berücksichtigt. Man achtete darauf, ob es vielleicht ansteckende oder chronische Krankheiten in der Familie gab. Das alles waren Gründe für eine bevorzugte Eheschließung innerhalb des eigenen Dorfes oder der eigenen Häuptlingsschaft. Die Angehörigen beider Seiten kannten sich gut oder konnten jedenfalls leicht Erkundigungen über die Gegenseite einholen. Falls aber in einem Dorf nur Angehörige eines Clans wohnen, wie z. B. in Apoli, im Akyem Abuakwa, zwingt die Exogamieregel zur Heirat außerhalb des eigenen Dorfes. In diesem Fall wurde das am nächsten liegende Dorf für die Wahl der Ehepartner bevorzugt. Ein weiterer, wohl noch wichtigerer Faktor war die große Bedeutung der matrilinearen Verwandtschaft. Jeder Ehepartner will möglichst in der Nähe der eigenen abusuá leben.

Aus den oben erwähnten Gründen hatten die Eltern der Linie einen großen Einfluß auf die Eheschließung. Die Eltern und der Onkel versuchten, ihrem Sohn bzw. Neffen ein bestimmtes Mädchen zu empfehlen. Sie gaben sich Mühe, ihn zu überzeugen, daß gerade jenes Mädchen gut sei [1].

---

1) Vgl. hierfür E. Efa, 1958, S. 69-71.

Der junge Mann konnte sich zwar weigern, aber oft war der von den Eltern oder von Linienmitgliedern ausgehende Druck so groß, daß er sich einverstanden erklärte. Es gab aber auch Fälle, in denen ein Vater seine Tochter zwang, die Frau eines bestimmten Mannes zu werden. Die oben beschriebene dóbá-Ehe ist ein Beispiel solcher Zwangsehen. Die Jungen, die sich ihre zukünftigen Bräute ausgesucht hatten, konnten praktisch dennoch nur mit der Zustimmung der Eltern heiraten. So würde z. B. ein Neffe in der Regel nicht ohne die Zustimmung seines Onkels heiraten, aus Angst, daß der Onkel ihn enterbt [1].

Die Verlobung (Kinderverlobung), "ásíwá" war bei den Akan häufig, besonders in der Cross-Cousin-Heirat. Das geschah in der Weise, daß ein Vater nach der Geburt seiner Tochter diese seinem Neffen versprach. Manchmal verlobte der Vater seine kleine Tochter auch jemandem, der ihm oder seiner Frau einen Dienst oder Gefallen getan hatte [2]. Vielfach verlobten sich auch reiche Männer mit Minderjährigen [3]. Der zukünftige Ehemann bezahlte dann eine bestimmte Summe an den Vater des Mädchens und überreichte dem Mädchen Goldstückchen als Schmuck. Es wurde vom Mann erwartet, daß er dem Mädchen etwa einmal im Jahr ein Geschenk überreicht, bis es in die Pubertät kam. Falls ihm das Mädchen vor der Eheschließung untreu wurde, war er berechtigt, die Hälfte des Entschädigungsgeldes von ihr zu verlangen. (Über Entschädigungsgeld s. unter Kapitel "Scheidung"). Das Entschädigungsgeld heißt "twébón" = der Schuldige hat ihre Jungfräulichkeit gebrochen" [4].

Eine andere Art der Verlobung war die "ábásó kyékyéré". Dabei legte ein Häuptling oder ein vermögender Mann seine Hand auf ein kleines Mädchen und erklärte es als seine

---

1) M. J. Field, 1948, S. 105.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 147.
3) M. J. Field, 1948, S. 109.
4) J. B. Danquah, 1928, S. 147.

zukünftige Frau [1]. Für die Eltern war das in der Regel eine Ehre. Die damit verbundenen Bräuche waren die gleichen wie bei der ásíwá-Verlobung.

b) Die Eheschließung

Bei der Eheschließung mußten bestimmte Vorschriften beachtet werden. Die Vorschriften bei der Cross-Cousin- oder der dóbá-Eheschließung waren die einfachsten. Die Eltern der zukünftigen Ehepaare waren sich schon einig. Der angehende Bräutigam brachte eine Flasche Rum oder einen Topf Palmwein zu den Eltern der zukünftigen Braut. Damit galt die Ehe als rechtmäßig geschlossen, und Mann und Frau lebten von da an zusammen [2].

In anderen Fällen ging der Vater oder der Onkel, jedenfalls der Verwandte, bei dem der junge Mann wohnte, zum Vater oder zum Linienoberhaupt des Mädchens, um ihn um die Hand des Mädchens zu bitten ("asré"). Dabei wurde der folgende traditionelle Satz gesprochen: "mesomá mó áma moakosré Asómasí bá Obentén áma m'áwáré" - ("Ich schicke euch diesen Boten, damit er die Tochter von Herrn soundso bittet, daß ich sie heirate") [3]. Dabei trug er eine Flasche Gin oder eine Summe Geld mit sich, die bis zu 12 Shillinge betragen konnte. In der Regel stimmte der Vater zu. Danach gilt die Ehe zwar noch nicht als geschlossen, aber das Mädchen und der junge Mann durften von da an bereits zusammenleben. Wenn die Angehörigen des Mädchens einverstanden sind, bekommen sie eine Summe Geld als "ásédá", d. h. "Dank", von den Angehörigen des zukünftigen Ehemannes. Die Summe variierte früher zwischen 12 sh und £ 2.8 sh, je nach dem Vermögensstand des zukünftigen Ehemannes [4].

Der Onkel des Mädchens hatte in diesen Fällen keinen entscheidenden Einfluß, obwohl er von der Zustimmung

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 147.
2) M. J. Field, 1948, S. 105.
3) J. B. Danquah, 1928, S. 148.
4) J. B. Danquah, 1928, S. 149.

unterrichtet werden mußte. Nach der Zahlung des Dankgeldes war die Heirat gültig und die Ehe rechtmäßig. Danach nannte der Vater dann das "tírísíká" ("Kopfgeld") für seine Tochter. Die Höhe dieser Summe war nicht festgelegt. Sie schwankte zwischen einem "domá", d. h. 8 sh und einem "prédwán", d. h. £ 8 und mehr [1]. Bei einer geschiedenen Frau konnte diese Summe sogar bis zu £ 40 betragen [2]. Wurde die Summe nicht ganz bezahlt, so durfte der betrogene Ehemann später kein Entschädigungsgeld verlangen, falls die Frau ihm untreu würde.

Es gab immer Fälle, in denen der Vater der Braut kein "Kopfgeld" verlangte. Die Ehe galt auch dann als rechtmäßig [3].

Mit diesem Kopfgeld wurde das Mädchen nicht gekauft, sondern man sah darin eine Garantie für Treue und gutes Betragen der Frau in der Ehe. Da dieses Geld bei der Scheidung zurückgezahlt werden mußte, wurde eine Scheidung seites der Frauen selten angestrebt. Es kam aber auch vor, daß die junge Frau, wenn sie sich nicht mehr mit ihrem Ehemann verstand, ihm das Geld zurückgab, um ihrem Wunsch, die Ehe zu beenden, Nachdruck zu verleihen [4].

Die Ehe war vielfach polygam. Im allgemeinen heirateten Männer von größerem Ansehen und Inhaber von politischen Stellungen mehrere Frauen. Eine große Nachkommenschaft brachte Prestige, und mancher reiche Mann heiratete aus diesem Grund mehrere Frauen. Ein weiterer Faktor, der die Polygamie begünstigte, war die große Zahl der Sklaven. So wurden Sklavinnen gern von freien Männern geheiratet. Diese Frauen hatten keine Linie, die sie schützte und über ihre Rechte wachte. Häufig war auch Unfrucht-

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 149
2) Dieser hohe Preis ergab sich dadurch, daß die Kosten der früheren Scheidung zu dem "tírísíká" gerechnet wurden (J. B. Danquah, 1928, S. 158).
3) J. B. Danquah, 1928, S. 149.
4) J. B. Danquah, 1928, S. 150.

barkeit einer Frau Ursache dafür, daß der Mann eine zweite Heirat schloß.

Die erste Frau "oyéré panyín" hatte im allgemeinen einige Privilegien gegenüber den anderen Frauen. Der Ehemann teilte aus Höflichkeit seiner ersten Frau mit, daß er eine weitere Frau heiraten werde [1].
Bei jeder weiteren Heirat mußte der Mann seine bereits vorhandenen Frauen mit einer bestimmten Summe, die in jedem omán festgelegt wurde, abfinden. Außerdem mußte jede neu hinzukommende Frau den anderen Frauen Geschenke bringen, um die "koratwé" (d. h. "Eifersuchtsszene") nicht zu verschlimmern [2]. Die Frauen untereinander nennen sich "mékora", d. h. "Meine (auf mich) Eifersüchtige". Die erste Frau wurde von allen als Hauptfrau anerkannt und entsprechend respektiert. Ihr erstes Kind war das älteste aller Kinder und hatte unter den Geschwistern den größten Einfluß (siehe auch Kapitel "Geschwister").

c) Wohnsitzregel

In der Wohnsitzregel der Ehe herrschte Patrilokalität. Von diesem Prinzip gab es aber gewisse Abweichungen. Sie traten dann auf, wenn die Linien des Ehepaares innerhalb eines Dorfes wohnten, was oft der Fall war. In solchen Fällen war die Ehe oft zunächst duolokal. Manche Frauen blieben zunächst bei ihrer Linie wohnen und trafen sich mit ihren Männern auf dem Felde. Manchmal besuchten sie sich auch gegenseitig über Nacht in ihren jeweiligen Häusern, je nach den örtlichen Gegebenheiten. Sie zogen dann erst nach dem ersten oder zweiten Kind zu ihrem Mann. Auch sonst kehrten die Frauen oft für eine gewisse Zeit, besonders vor und nach der Entbindung, zu ihren Linien zurück, wo sie von ihrer Mutter, Großmutter usw. besonders gut gepflegt wurden. Es kam auch vor, daß die Frauen stets bei ihren Eltern wohnen blieben. Sie kochten dort und trugen das Essen jeweils

1) J. M. Sarbah, 1967, S. 50.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 52.

zu ihrem Mann. Das war meist dann der Fall, wenn es noch unverheiratete männliche Verwandte in ihrer eigenen Linie gab, für die sie mit kochen mußten, oder wenn der polygam verheiratete Mann nicht genügend Unterkunft für alle seine Frauen hatte.

Der patrilineare Einfluß zeigt sich nicht nur in der Patrilokalität der Ehe, sondern auch in bestimmten Regelungen, die den Wohnsitz der Kinder betreffen. Bevor ich auf die Frage der Lokalität der Kinder eingehe, soll dargelegt werden, welche Kinder überhaupt bei den Twi und Fante als legitim galten. Vom Standpunkt der Vaterschaftsanerkennung ist dasjenige ein legitimes Kind, das während der Ehe geboren ist. Auch wenn der Mann nach der Geburt des Kindes die Mutter heiratet, wird das Kind durch die Eheschließung legitim. Ein vaterloses Kind war also ein außer der Ehe geborenes Kind oder ein "aguamanbá", d. h. "ein Kind der Prostitution" [1]. Ein Mann konnte einem Kind, selbst wenn er sich als Vater bekannte, diesem seinen Namen nicht geben, wenn er nicht auch mit der Mutter verheiratet war. In diesen Fällen gab die Linie der Kindesmutter diesem seinen Namen. Die Akan hielten einen solchen "Vater" nämlich für einen "Dieb"; auf ihn traf das Sprichwort "okromfó nní ba" ("ein 'Dieb' hat kein Kind") zu. Auch wenn eine verheiratete Frau ein Kind von einem solchen "Dieb" bekam, gehörte es nicht dem "Dieb", sondern dem eigentlichen Ehemann [2]. Jedes Kind, ob ehelich oder unehelich, war aber stets ein gleichberechtigtes Mitglied seiner Matrilinie [3].

Das Kind wohnte im Haushalt seines Vaters [4]. Dort stand es unter seiner Obhut. Die Beziehung zur mütterlichen Linie ging aber nie verloren: dort hatte es seine Blutsverwandtschaft und dort konnte es erben. Allgemein war

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 187.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 187.
3) M. Fortes, 1967, S. 266.
4) J. B. Danquah, 1928, S. 187.

es so, daß kleine Kinder vorerst bei der Mutter oder deren Linienangehörigen blieben. War das Kind zwei oder drei Jahre alt, so konnte der Vater es jederzeit zu sich nehmen. Hatte der Sohn das Pubertätsalter erreicht, so bekam er ein Gewehr und von seinem Vater eine Frau, sofern er sich bis dahin selbst keine Frau mit dem Einverständnis seines Vaters ausgewählt hatte. Von da an galt der Sohn als voll verantwortliches Mitglied der Gemeinschaft. Der Vater hatte keine Fürsorgepflicht mehr über ihn [1].

d) Scheidung

Die Scheidung konnte sowohl vom Mann als auch von der Frau gefordert werden. Einer der wichtigsten Scheidungsgründe war Unfruchtbarkeit seitens des Mannes oder der Frau [2]. Obwohl man sagte, die Scheidung sei Sache des betreffenden Ehepaares, griff doch die Linie ein, wenn der Mann impotent war. Es kam vor, daß die Linienmitglieder eine Ehefrau von ihrem Mann trennten, wenn nach längerer Ehe immer noch keine Kinder da waren. Ich habe selbst zu Anfang der fünfziger Jahre in Kukurantumi (Akyem Abuakwa) beobachtet, wie die Brüder einer Frau (aus Anyinasin, ebenfalls in Akyem Abuakwa) ihre Schwester von ihrem Mann (damals Postbeamter in Kukurantumi) gegen ihren Willen wegnahmen. Man wollte sie nicht so lange bei einem Mann leben lassen, dessen Blut mit dem ihren nicht "übereinstimmte" ("mógyá nhyiá"). Um Kinder für die Linie zu bekommen, wurde eine solche Frau wiederverheiratet.

Auch eheliche Untreue der Frau führte zur Scheidung, während die Untreue des Mannes von der öffentlichen Meinung kaum verurteilt wurde. Wurde ein Mann seiner Frau oder seinen Frauen untreu, so konnte er sie mit Geschenken, "mpáta", in Form von Geld, Kleidung oder Schmuck versöhnen. Sowohl polygam als auch monogam verheiratete Männer waren sehr eifersüchtig auf ihre Frauen, und eheliche

---

1) M. Fortes, 1967, S. 269.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 156.

Untreue durch die Frau wurde von der Öffentlichkeit scharf verurteilt. Der Mann konnte der Frau jederzeit befehlen, bei einem Fetisch ihre Treue zu beschwören.

Der Ehebrecher mußte das "áyéfádé" an den Ehemann zahlen, gleichgültig, ob er sich scheiden ließ oder nicht [1]. Die Höhe der Summe richtete sich nach dem sozialen Status des geschädigten Ehemannes. In den zwanziger Jahren war das niedrigste Entschädigungsgeld in Akyem Abuakwa £ 3 12 sh [2]. Außerdem konnte ein Mann die Scheidung beantragen, wenn die Frau mit ihm, seinen anderen Frauen oder der Schwiegermutter häufig stritt. Andere Gründe waren Hexerei des Mannes oder der Frau, die vom Fetischpriester bewiesen wurden. Die Frau ihrerseits war berechtigt, sich scheiden zu lassen, wenn der Mann sie nicht angemessen versorgte.

Grundsätzlich wurden die Gründe zur Scheidung fast ausschließlich den Ehepartnern überlassen. Ein Sprichwort sagt: "Nea odá negyá hó na ónîm senea ehyéyé nó", d. h. "derjenige,der neben seinem Feuer liegt, weiß, wie das Feuer ihn quält" [3]. Die Linienangehörigen beider Parteien hatten also außer bei Impotenz oder ehelicher Untreue der Frau nur eine beratende Funktion bei der Scheidung. Ansonsten versuchten sie, den beiden mit Ratschlägen zu helfen, damit sie zusammenblieben. Wenn beim Scheidungsverfahren ein bestimmter Eid geschworen werden sollte, dann mußte der Prozeß vor dem Häuptling geführt werden [4]. Das Gericht konnte ebenfalls eingreifen, um eine Scheidung zu erzwingen, wenn der Mann der Frau körperliche Schäden zugefügt hatte, ohne daß er danach mit einer Scheidung einverstanden war [5]. Bei einer Scheidung bekam der Mann das "tírísíká" (Kopfgeld) zurück. Im Falle ehelicher Untreue seitens der Frau konnte der Mann außerdem noch das "ayéfádé" (Entschädigungsgeld) vom Ehe-

1) J. B. Danquah, 1928, S. 166.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 165.
3) J. B. Danquah, 1928, S. 156.
4) E. Efa, 1958, S. 64.
5) J. B. Danquah, 1928, S. 156.

brecher fordern. Wie oben in Zusammenhang mit der Eifersucht des Mannes erwähnt wurde, mußte die Frau auf Wunsch des Mannes bei einem Fetisch schwören, um ihre Treue ihm gegenüber während der Ehezeit zu beteuern. Diese Art der Treueprüfung der Frau war gang und gäbe bei Scheidungen. (Umgekehrt konnte eine Frau ein entsprechendes Verlagen nicht stellen). Aus Angst, der Fetisch könnte ihr etwas Böses tun, nannte sie jeden, mit dem sie während der Ehezeit geschlechtliche Beziehungen hatte. Ein solcher Schwur wurde als "wiakyéré" bezeichnet, d. h. "der Sonne aussetzen" oder "Geheimnisse enthüllen" [1]. Auch wenn der Mann erst lange Zeit nach der Scheidung von der geschiedenen Frau erfuhr, daß sie ihm während der Ehe untreu geworden war, konnte er noch Entschädigungsgeld von dem damaligen Ehebrecher verlangen. Noch nach der Scheidung hatte der Mann das Recht, seiner Frau zu verbieten, bestimmte Männer zu heiraten oder irgendwelche Beziehungen zu ihnen zu unterhalten [2]. Falls dieses Verbot durch einen Fetisch bekräftigt wurde, glaubte man, der Fetisch würde die Frau bei Übertretung des Verbotes bestrafen. Falls man der Frau einen Meineid beweisen konnte, mußte sie mit einer gerichtlichen Strafe rechnen (siehe auch über Eid im Kapitel "Gesetz und Gerichtsverfahren").

Bei der Scheidung trugen Mann und Frau ihre Beschwerden den Angehörigen beider Parteien, oft auch den Linienoberhäuptern, als "Schlichtern" vor. Es scheint, daß die Angehörigen bzw. die Linienoberhäupter einesteils Zeugen waren, durch die die Scheidung rechtskräftig wurde, anderer seits eine Schiedsrichterfunktion für die Regelung der finanziellen Angelegenheiten wahrnahmen. Sie hatten im übrigen keinen Einfluß auf Einleitung oder Rücknahme des Verfahrens.

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 158.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 158.

Nachdem die Scheidung von den"Schlichtern" verkündet worden war, legten Mann und Frau ihre "Rechnungen" vor. Wenn die Scheidung von der Frau gefordert wurde, umfaßte die Rechnung alle Dinge, Kleider, Schmuck usw., die er ihr während der Ehe geschenkt hatte, dazu das tírísíká (Kopfgeld). Es war dabei gleichgültig, wieviele Jahre seit der Schenkung vergangen waren. Wenn der Mann die Scheidung forderte, bekam er nur die neuen Geschenke und das tírísíká zurück. Auf der Rechnung der Frau erschien dann jede Summe Geld, die sie ihrem Mann während der Ehezeit gegeben hatte.

Die Scheidung wurde dann durch "hyireguo", d. h. das "Beschmieren mit weißem Lehm", legalisiert. Wenn die Frau das tírísíká, die Geschenke usw. zurückerstattet hatte und der Mann ihr ebenfalls ihre Rechnung bezahlt hatte, ging sie zu ihrem geschiedenen Mann, der sie dann mit weißem Lehm beschmierte, das Zeichen der endgültigen Scheidung. Bevor sie ihre Rechnung nicht bezahlt hatte, wurde sie von ihrem Mann nicht beschmiert, und jeder Mann, der während dieser Zeit intime Beziehungen zu ihr hatte, galt als Ehebrecher und mußte dem Ehemann das entsprechende Entschädigungsgeld zahlen. Wenn die Frau die Frau eines Häuptlings war, verlangte ihr Mann Geld von ihr, bevor er sie mitweißem Lehm beschmierte.

Aus der vorhergegangenen Ausführung über die Ehe bei den Twi und Fante wird ersichtlich, daß die traditionelle Ehe ein Bündnis zweier Verwandtschaftsgruppen auf der Grundlage des Prinzips des Mutterrechts war. Die Beziehung zwischen Mann und Frau wurde stark von ihren Pflichten gegenüber ihren Linien beeinflußt. Das Akan-Sprichwort "Obí nkó Obí abusuá mú nkóbó dwétírí", d. h. "man geht nicht zu einem anderen Clan, um sich zu bereichern" [1], ist eine typische mutterrechtliche Erklärung dafür, warum Frau und Mann ihren Besitz getrennt hielten und warum

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 159

bei der Scheidung sogar die Geschenke zurückverlangt wurden.

Außereheliche sexuelle Beziehungen waren nur den Männern erlaubt. Wenn auf diesem Gebiete somit keine Gleichberechtigung existierte, so hatten die Frauen doch beträchtliche Rechte innerhalb der Ehe. Die Linien standen den Frauen immer zur Seite, so daß eine Übervorteilung durch die Männer auf die Dauer kaum vorkommen konnte. Gegebenenfalls konnten die Frauen wegen Ehebruchs ihrer Männer die Scheidung einreichen.

10. Die Besitzverhältnisse

a) Formen des Besitzes und des Eigentums

Bei der Eheschließung sind die vorherrschenden Interessen der Matrilinie klar erkennbar geworden. Auch in den Besitzverhältnissen und der damit verbundenen Erbfolge liegt der Kern im matrilinearen System. Außerdem sind in den Besitzverhältnissen die Beziehungen der Akan zu ihren Ahnen deutlich zu erkennen. Sie seien an einigen Beispielen näher erläutert.

Bei den Akan lassen sich drei verschiedene Arten von Eigentum unterscheiden [1]:

1. Stuhl-Eigentum (akonguá-Eigentum) oder omán-Eigentum
2. Clan- bzw. Linieneigentum
3. Privat- oder Einzeleigentum

Unter dem akonguá-Eigentum ist der der Gemeinschaft gehördende Besitz zu verstehen, den der Häuptling nur verwaltet. Er geht auf den Nachfolger des Häuptlings über, wenn dieser stirbt oder abgesetzt wird. Zum akonguá-Eigentum gehören der "Stuhl" selbst sowie die verschiedenen Würden- und Rangzeichen, die mit dem Stuhl

---

1) Vgl. hierzu J. B. Danquah, 1928, S. 199.

und dem omán verbunden sind. Außerdem die Sklaven- und Diener des Stuhls. Auch die Häuser und Plantagen des Häuptlings waren Stuhleigentum.
Schmuckstücke, die für das Häuptlingsamt angefertigt worden waren, gehörten ebenfalls zum akonguá, dazu die Frauen des verstorbenen Häuptlings. Frauen von Unterhäuptlingen galten jedoch nicht als zum Stuhl gehörig. Wenn der neue Häuptling nicht Unterhäuptling war, heiratete er die Frauen seines Vorgängers. Die Lieblingsfrauen und die bevorzugten Sklaven und Diener des verstorbenen Häuptlings wurden getötet und mit ihm beerdigt. Sie sollten dem Häuptling im Jenseits ("asámándó") dienen.

b) Clan- bzw. Linieneigentum

Im Hinblick auf das Erbe galten für das Linienoberhaupt dieselben Rechtsgrundsätze wie für das akonguá-Eigentum. Das Land, die Frauen, die Sklaven und Häuser gehörten nach dem Tode des Oberhauptes der Linie. Die Linie übertrug sie dem neuen Linienoberhaupt als Treuhänder. Sie wurden dennoch als "Besitzer" bezeichnet, solange sie nicht abgesetzt wurden.

c) Privat- oder Einzeleigentum

Privateigentum konnte auf verschiedene Weise erworben werden: Durch Eigenanfertigung, Kauf oder Handel. Im allgemeinen gehörte die bewegliche Habe, wie Schmuckstücke, Möbel, Kleidung usw. zum Privateigentum. Nach dem Tode des Besitzers fiel aber jegliches Privateigentum an den Clan bzw. an die Linie. Auf Grund dessen wurde der Erbe eines Verstorbenen nur von den matrilinearen Angehörigen des letzteren gewählt. Ererbter Besitz wurde wie eigener verwendet. Der Besitzer durfte jedoch kein Stück davon veräußern ohne die Zustimmung seiner Linienmitglieder.

d) Privateigentum des Königs bzw. Häuptlings

Die Häuser oder Plantagen, die er vor seinem Amtsantritt besessen hatte, blieben sein Privateigentum. Außerdem blieb die bewegliche Habe, die nicht nachweislich für den Stuhl angefertigt worden war, sein Eigentum. Alles übrige fiel an den Stuhl.

e) Privatbesitz innerhalb der Kernfamilie

Wie schon im Abschnitt über Scheidung erwähnt wurde, hatten Mann und Frau getrenntes Eigentum. Eine Frau hatte einen Eigentumsanspruch auf diejenigen Gegenstände, die sie von ihrem Mann als Geschenke bekommen hatte. Dieser Anspruch erlosch bei der Scheidung. Der Nachfolger eines Verstorbenen erbte die Frau seines Vorgängers, d. h. in der Regel seine Tante. Ein Mann hatte keinen Anspruch auf das Eigentum seiner Frau, wenn diese starb. Während der Ehe bekam er die Hälfte des Verkaufserlöses von den Produkten seines Landes, aber nur dann, wenn er es zusammen mit seiner Frau bebaut hatte. Er erhielt auch die Hälfte des Goldes, das seine Frau aus dem Flußsand herauswusch oder sonst irgendwo fand. Das Eigentum seines Kindes konnte der Vater nicht erben. Wie von seiner Frau, so bekam er auch von ihnen die Hälfte der gefundenen Wertgegenstände. Sonst gehörte alles, was das Kind erworben hatte, ihm selbst und seiner Linie. Ein Kind hat auch ein Nutzungsrecht am Lande seines Vaters. Es darf dort Früchte anbauen, auch noch nach dem Tode des Vaters. Es darf auch diejenigen Dinge behalten, die es von seinem Vater als Geschenke bekommen hatte. Es darf ferner - sofern darin Platz war - auch nach dessen Tod einen Teil des Hauses des Vaters bewohnen.

f) Eigentum eines Sklaven

Auch ein Sklave konnte Eigentum haben, beispielsweise Dinge, die er geschenkt bekommen oder sich selbst angefertigt hat. Er konnte damit nach seinem Gutdünken umgehen. War er allerdings durch Adoption Mitglied eines

Clans geworden, so fiel sein Besitz bei seinem Tode an den Clan.

g) Landbesitz

Wie aus den vorangegangenen Beschreibungen ersichtlich ist, war das Land entweder Stuhl-, Linien- oder Gemeinschaftseigentum. Es ist eng mit den religiösen Vorstellungen der Akan verbunden. Nach der Darlegung des berühmten ománhéné von Akyem Abuakwa, Nana Sir Ofori Atta, gehört das gesamte Land einer umfangreichen Familie (der Akan), von der viele gestorben sind, wenige leben und eine unermeßliche Anzahl noch geboren werden wird [1].

Das Land ist also in gewissem Sinne ein Verbindungsglied zwischen den Toten, den Lebenden und den Ungeborenen. Der Stuhl ist das Symbol der Einheit der Ahnen mit ihren Nachkommen. Aus diesem Grunde gehört das Land denjenigen Häuptlingen bzw. den Clan- oder Linien-Oberhäuptern, die Stühle besitzen. Sie sind als Vertreter der Ahnen die zeitlichen Treuhänder des Landes.

Die Akan spezifizieren den Begriff Land juristisch in dreifacher Hinsicht:

1. Sie verstehen darunter das Land als Eigentum einer Linie, eines Clans oder eines ománs.
2. Sie kennen ein Nutzungsrecht am Land, das den Mitgliedern der jeweiligen sozialen Einheiten zusteht.
3. Sie gestehen den Mitgliedern der sozialen Einheiten ein persönliches Besitzrecht an den Produkten der von ihnen bebauten Ländereien bzw. den darauf stehenden Gebäuden zu.

Wie aus den früheren Abschnitten über die frühe Geschichte der Twi und Fante und über die Siedlungen ihres Siedlungsgebietes ersichtlich ist, erwarben die Clans und Linien ihr Land während der Einwanderung in ihr heutiges

---

1) N. A. Ollenu, 1962, S. 5.

Siedlungsgebiet als Eigentümer. Die Anführer bzw. Häuptlinge fungierten als Treuhänder des Landes (vgl. hierzu auch Kapitel "Clan").

Außerdem wurde nach J. B. Danquah (1928, S. 199-200) Stuhl- oder Clan-Land auch durch Eroberung und Beschlagnahme erworben. Wenn eine Gruppe eine andere unterwarf, wurde der Anführer der Siegergruppe als Herrscher des Landes anerkannt. Jede Linie der Siegergruppe erhielt Land zur freien Verfügung. Als Gegenleistung erkannten die verschiedenen Linien den Anführer als Herrscher bzw. Häuptling des eroberten Gebietes an. Im Laufe der Zeit wurde immer mehr Land für den Stuhl beschlagnahmt.

Die einzelnen Stuhlinhaber der verschiedenen Siedlungen waren die Treuhänder für das Land ihres Gebietes, und der ománhéné war der Treuhänder für das Land des ganzen omán. Die Anerkennung des Stuhls des ománhéné als Besitzer des ganzen omán-Landes war jedoch nicht in allen amán gleich. Unterschiede dürften auf die Art der omán-Werdung zurückzuführen sein. Bei der omán-Werdung wurde nicht in jedem Fall der ománhéné automatisch der Besitzer des ganzen omán-Landes, denn ein omán war in erster Linie eine politisch-militärische Konföderation von Stühlen unter einem "Obersten Stuhl" (siehe weiter unten). In Akuapem wurde zum Beispiel der König nicht als Besitzer des ganzen Landes angesehen. Akuapem ist, wie schon erwähnt, eine Konföderation von den patrilinearen Guan und den matrilinearen Twi. Die Gerichtbarkeit eines ománhéné über den ganzen omán wurde jedoch in jedem omán anerkannt [1].

Auch bei den Fante gab es nur wenige amánhéné, die als Besitzer des ganzen omán anerkannt waren, da die Fante, wie oben erwähnt, die Vereinigung zu einer größeren politischen Einheit nur im Kriegsfalle für nötig hielten. In amán, wie Kwawu und Akyem Abuakwa, waren die amánhéné

1) J. B. Danquah, 1928, S. 214.

als Besitzer des Landes in ihren Gebieten anerkannt.

Hieraus läßt sich erkennen, daß die abusuá die landbesitzende Einheit war, während der omán nur in politischer Hinsicht für die ihm unterstellten Gebiete zuständig war.

h) Nutzungsrecht

In einem omán, in dem der ománhéné als Besitzer des Landes anerkannt wurde, war jedes Mitglied des omán berechtigt, Land innerhalb des omán zu bebauen. Ausnahmen waren Begräbnisstätten, verlassene Dörfer oder bereits benutztes Land [1]. Dieses Nutzungsrecht war in Akyem Abuakwa besonders ausgeprägt. Dort konnte jeder Einwohner irgendwo ohne weiteres unbenutztes Land bebauen [2].

Das Nutzungsrecht zerfällt in zwei Kategorien:

a) Nutzungsrecht über Linienland,
b) Nutzungsrecht eines einzelnen über ein bestimmtes Landstück.

Innerhalb des Dorfes besaß jeder Clan bzw. jede Linie größere Landstücke unter Aufsicht des Clans bzw. Linienoberhauptes. Jedes Mitglied hatte das Nutzungsrecht über dieses Land, d. h. es durfte das Land bebauen und ein Haus darauf errichten. Das Oberhaupt sorgte dafür, daß jedes Mitglied ein Stück bebauen konnte. Im allgemeinen bebaute man denjenigen Boden, den die matrilinearen Verwandten früherer Generationen bereits bebaut hatten. Clan- oder Linienmitglieder hatten außerdem das Recht, in den Wasserläufen des Clan- oder Linienlandes Fischfang zu betreiben. Dieses Recht war aber nicht streng abgegrenzt, und Nicht-Clan-Mitglieder durften in vielen Fällen auch Fischfang in den Flüssen treiben, vorausgesetzt, sie stahlen keine Nahrung von den umliegenden Feldern. Die Bäume auf dem Clan-Land waren Clan-Eigentum, aber die Zustimmung des betreffenden Linienoberhauptes mußte ein-

1) M. Manoukian, 1950, S. 48.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 201-202.

geholt werden, bevor Palmen zur Gewinnung von Palmwein gefällt werden durften. Wenn ein Mitglied der Linie selbst wichtige Pflanzen angebaut hatte, hatte es auf sie ein Eigentumsrecht. Dieses Eigentumsrecht wurde sehr ernst genommen, was auch in den religiösen Vorstellungen anklingt. Das Land ist ein weibliches, geistiges Wesen "Asase Yaa" (d. h. "Frau Erde, die am Donnerstag geboren wurde"), das hilfsbereit ist, wenn man es bebaut und zum Nachteil des Menschen wirkt, wenn man es vernachlässigt.

Es war nicht möglich, Land privat zu verkaufen. Verkauf von Land bedeutete für die Akan, wie J. B. Danquah (1928, S. 212) berichtet, den Verkauf eines geistigen Erbgutes. Jedoch konnten sich Clans oder Staaten gegenseitig Land übereignen.

11. Erbfolge

Eine feste Reihenfolge gibt es nicht. In der Erbregel gibt es traditionell bevorzugte Formen, die nicht immer mit den überlieferten Normen übereinstimmen. Nach den überlieferten Erbregeln soll ein Mann sein Erbe in folgender Reihenfolge vererben [1]:

1. an seine Mutter,
2. seinen Cousin, d. h. den Sohn seiner ältesten Tante,
3. den Bruder, auf den man meistens verzichtet für
4. den Neffen,
5. die Schwester,
6. die Nichte,
7. die jüngere Schwester der Mutter,
8. die Kinder der Tante.

In der Praxis wird aber häufig beim Erbe des Mannes der Neffe bevorzugt.

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 183.
Nach G. Gil, A. F. Aryee und O. K. Ghansah (1964, S.19) sah die Reihenfolge folgendermaßen aus: 1. Bruder, 2. Sohn der eigenen Schwester, 3. Sohn der Tochter der Schwester, 4. Sohn der Schwester der Mutter. Anm.: In der Regel wird in jeder Reihenfolge der bzw. die älteste Erbin bevorzugt.

Eine Frau vererbt ihr Eigentum der Normen nach in folgender Weise [1]:

1. an die Mutter der Verstorbenen, die oft dieses Erbrecht in nachstehender Reihenfolge abtritt:
2. an die Schwester,
3. an die eigene Tochter,
4. an die Enkeltochter,
5. an die Tochter der Tochter der Schwester,
6. an die Schwester der Mutter, die das Erbrecht ihrer eigenen Tochter oder der Tochter ihrer Tochter übertragen konnte.

Übereinstimmend kann aber festgestellt werden, daß das mutterrechtliche Erbrecht in jedem Fall berücksichtigt wird und weiterhin wurde jedem älteren Berechtigten der Vorzug gegeben. Trotz der modernen Beeinflussung des Vaterrechts und des ntóró-Systems blieb die Vaterlinie ausgeschlossen.

Das Amt des Linienoberhauptes und des Häuptlings wurde ebenfalls streng in der Matrilinie vererbt. Man holte notfalls nicht-ortsansässige Clan-Mitglieder herbei, um das Amt zu übernehmen, wenn es keine Clan-Mitglieder mehr in dem betreffenden Ort gab. Man konnte seinen letzten Willen auch mündlich kundtun und seinen Besitz an eine bestimmte Person innerhalb des Clans vererben. Dieses Testament "samansέw" (Fante)oder"samansí" (Twi) eines Ahnen (d. h. "Wörter") wurde meist auf dem Sterbebett verkündet. Es wurde vor Zeugen bekundet, galt aber nur mit der Zustimmung der Clan- bzw. Linienmitglieder [2].

Der Wahlvorgang war für einfache Clan- oder Linienmitglieder und Clan- oder Linienoberhäupter gleich. Der Erbantritt wurde nur gültig, wenn alle führenden Linienmitglieder bei der Wahlversammlung dabei waren [3]. Der Ge-

---

1) M. Manoukian, 1950, S. 28-29.
2) K. Bentsi-Enchill, 1964, S. 193.
3) J. Ollenu, 1960, S. 10.

wählte oder die Gewählte gab den Linienmitgliedern eine nicht festgelegte asedá- (Dank-) Summe. Die Versammlung nahm dann einen Umtrunk und bestätigte damit die Rechtmäßigkeit des Erbes.

12. Der politische Aufbau

a) Der omán

Ein omán ist eine politisch-militärische Konföderation von "Stühlen" (nkonguá) [1] bzw. Häuptlingen (ahenfo), die sich mit ihren Städten und Dörfern unter einen obersten "Stuhl" (akonguá) gestellt haben. Bei der Bildung eines omán waren in erster Linie, wie aus der obigen Definition hervorgeht, politisch-militärische Ziele ausschlaggebend. Die religiöse Bezogenheit des omán ergibt sich aus der Bedeutung des akonguá und der Ahnenverehrung im Rahmen des matrilinearen Systems. Die Städte oder Dörfer, die zu einem omán gehören, müssen nicht unbedingt aneinandergrenzen. So gehören beispielsweise die Städte Okyereso, Adubease und Odumasi zum omán Akyem Abuakwa; sie liegen aber im äußersten Westen von Akyem Kotoku und sind von ihrem ománhéné im Osten durch viele Kotoku-Städte getrennt. Andererseits gehört die Stadt Kusi im Osten zum omán Akyem Kotoku, und zwischen ihr und ihrem ománhéné leben die Bewohner von Akyem Abuakwa [2]. Omán Akuapem, der sich wie schon erwähnt, aus Vertretern verschiedener ethnischer Gruppen zusammensetzt, ist ein weiteres Beispiel dafür, daß Tradition und Schutzbedürfnis eine größere Rolle spielten als die geographische Lage oder die ethnische Zusammensetzung (siehe das Schema über die Zusammensetzung der Akuapem-omán im geschichtlichen Teil).

Die Häuptlinge und Unterhäuptlinge, die mit ihren Städten in Häuptlingsschaften und Unterhäuptlingsschaften gegliedert sind, waren der Besiedlungsgeschichte zufolge vor der Entstehung der amán selbständige Oberhäupter ihrer Städte.

---

1) nkonguá (Stühle) ist die Mehrzahl von akonguá (Stuhl).
2) M. J. Field, 1948, S. 5.

Bei Landbesitz war hier der Matriclan von größter Bedeutung (siehe auch das Kapitel über Landbesitz). Es kam nicht selten vor, daß eine Stadt sich von ihrem omán trennte, um sich einem anderen anzuschließen. Ein omán , der auf diese Weise Mitglieder verlor, wurde umorganisiert, um das militärische Gleichgewicht zwischen den fünf Divisionen wieder herzustellen [1].

b) Der "Stuhl" (akonguá) und die religiöse Basis des omán

Wichtig für das akan-Häuptlingstum ist der Stuhl, akonguá, den jeder Häuptling besitzt. Der akonguá ist mehr als ein Autoritätssymbol. Er ist gleichzeitig ein Schrein, der die Seele oder den Geist des jeweiligen Clans, der Stadt oder des omán enthält, an dessen Spitze das Clan-Oberhaupt, der Häuptling (ománhéné) steht. Ursprünglich gab es nur nkonguá, die von den matrilinearen Clans vererbt wurden. Nach dem Erlöschen einer Matrilinie bzw. eines matrilinearen Clan-Oberhauptes wurde dessen Lieblingsstuhl als Ahnenstuhl eingeweiht [2].

---

1) M. J. Field, 1948, S. 46

2) Der akonguá, allgemein in der Literatur als "Stuhl" bezeichnet, ist technisch ein Schemel ohne Lehne. Bei seiner Einweihung wurde er zuerst mit dem Blut eines geopferten Schafes bestrichen, dann mit einer Mischung aus Ruß und Eiern. Anschließend wurde er mit Tierhaut umwickelt. Während dieses Vorganges wurden Trankopfer dargebracht, um den Wohlstand der Mitglieder der abusuá, der Stadt des omán und die Hilfe der Ahnen in allen Lebensbereichen zu erbitten. Verfaulte der akonguá im Laufe der Zeit, so wurde er verbrannt und die Asche mit dem Blut eines Schafes und mit Eiern vermischt. Mit dieser Mischung wurde dann ein neuer akonguá bestrichen und nach dem alten benannt und eingeweiht. Auf diese Weise blieb der Name eines längst verstorbenen Oberhauptes erhalten.
(J. M. Sarbah, 1968, S. 12-13).

Dieser wurde dann Linien- oder Clan-akonguá [1].
Demjenigen abusuá-akonguá, dessen Mitglieder durch ihr Recht als erste Ansiedler, durch ihre militärische Stärke oder durch historische Ereignisse den Häuptlingsstuhl stellten, wurde der Stadt-akonguá mit allen anderen nkonguá untergeordnet. Auf diese Weise wurden alle anderen nkonguá einem bestimmten akonguá als omán-akonguá unterstellt [2].

Der akonguá ist ein Symbol der Ahnenverehrung. In früherer Zeit, als es noch viel kriegerische Auseinandersetzungen gab, wurden durch die nkonguá von den Ahnen Kriegsglück und Schutz vor Niederlagen und Tod erfleht. Die nkonguá kriegerischer Ahnen galten als besonders mächtig. Dies dürfte der Grund dafür sein, daß einige Häuptlinge als ománhéné anerkannt und andere ihnen untergeordnet sind. Kraft ihrer militärischen Stärke und dem damit verbundenen Ansehen ihres Stuhls sind die ománhéné Oberhäupter von Clans oder Städten.

Die nkonguá der verschiedenen Häuptlinge sowie des ománhéné wurden von besonderen Trägern (nkonguasoáfó) auf dem Kopf in den Krieg getragen, damit Kraft und Macht der Ahnen ihre lebenden Angehörigen auf dem Schlachtfeld begleiteten [3]. Der akonguá ist also die Quelle des Segens, der Macht und gleichzeitig Schutz gegen alle Arten von Mißgeschick. Durch seine Kraft als Träger eines Ahnengeistes und die damit verbundene Verehrung werden die ahenfo und amánhéné gleichfalls sakral. Über die nkonguá stehen sie in unmittelbarer Verbindung mit den Ahnen, von denen sie ihre Kraft und ihre Macht zum Wohle der Lebenden beziehen. Sie sind nicht nur Vermittler zwischen den Ahnen und den Menschen, sondern werden nach ihrem Tode in ihren nkonguá selbst als Ahnen verehrt.

---

1) Siehe auch J. Jackson, 1958, S. 3
2) J. B. Danquah, 1928, S. 114.
3) M. J. Field, S. 12.

Die Stühle der verstorbenen ahenfo bzw. amánhéné haben ein besonderes Haus (nkonguafiésó). Auch der akonguá, den ein ohéné zu Lebzeiten benutzt hat, wird nach dessen Tod zu einem amán-ákónguá geweiht [1]. Es gibt also im nkonguafiésó so viele nkonguá, wie ahenfo regiert haben. Der Oberste der nkonguá-Träger (nkonguasoâfóhéné) muß mit dem Namen und der Geschichte jedes verstorbenen ohéné vertraut sein. Er ist der anerkannte Sachverständige der Geschichte des kuró bzw. des omán. Durch ihn wird auch der neue ohéné oder ománhéné in die Geschichte des kuró oder omán und in die Ahnenverehrung eingeführt.

Der akonguá liefert durch seine sakrale Bedeutung der militärisch-politischen Konföderation eine religiöse Basis, die Clans, Dörfer und Städt zusammenhielt. Im Krieg hielten die nkonguá die Krieger zusammen, während der akonguá des ománhéné alle Mitglieder des Heeres vereinigte. Der akonguá des obersten Heerführers besaß eine größere übernatürliche Kraft als jeder andere akonguá. Er konnte den Sieg bewirken. Da der akonguá des ománhéné nach der Glaubensvorstellung den Geist des omán enthält, verkörpert er gleichzeitig die Einheit des omán. Die Bedeutung des akonguá des ománhéné zeigt sich auch darin, daß er in der militärischen Gliederung eine ganze Häuptlingsschaft, die der oseáwuó (siehe darüber auch Kapitel "Aufbau des omán"), zu dessen Verteidigung geschaffen wurde.

Ein Akan, der die Macht des akonguá nicht anerkennt, verliert die Mitgliedschaft in seiner abusuá bzw. in seinem Clan [2].

---

1) Einem abgesetzten Häuptling bzw. König wird kein akonguá geweiht.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 200.

Die religiöse Bedeutung eines omán wird außerdem durch die ódwírá[1] Zeremonie unterstrichen. Unter den verschiedenen Fruchtbarkeitszeremonien, wie ohúm in Akyem und áhúbá in Fante, ist die ódwirá-Zeremonie die einzige, die auf nationaler Ebene gefeiert wird [2]. Zur ódwírá-Zeremonie, die an einem Sonntag im Dezember oder Januar stattfindet, muß sich jeder Häuptling oder Unterhäuptling in der Hauptstadt seines omán einfinden. Bei dieser Zeremonie wird die rituelle Reinigung der nkonguá vorgenommen und die Hilfe der Ahnen für die Zukunft erfleht [3]. Da nach der Vorstellung der Akan die Ahnen für die Ernte verantwortlich sind, bekam der ohéné bzw. ománhéné als oberster religiöser Funktionär die ersten Früchte der Jahreszeit, vornehmlich Yams. Bei dieser Zeremonie haben darüber hinaus die Häuptlinge und die freien Untertanen Gelegenheit, ihre Verbundenheit mit dem Heiligen Stuhl und dadurch auch mit dem ománhéné zum Ausdruck zu bringen.

c) Der militärisch-politische Aufbau eines omán

Aus den vielerlei Funktionen des akónguá, der nur dem Matriclan gehört, wird ersichtlich, daß der Matriclan nicht nur die Basis des Gesellschaftssystems ist, sondern auch bis zu einem gewissen Grad die Basis der militärisch-politischen Struktur des Staates (omán und kuró). Jedes Clanmitglied, jedes Dorf und jede Stadt haben ihren festen Platz in der militärisch-politischen Organisation des omán. Jeder akonguá eines ohéné, der die verschiedenen abusuá mit ihren Städten unter sich vereinigt hat, gehört einem der fünf Offiziersgrade der Armee des betreffenden omán an. Diese fünf Offiziersgrade, die den Häuptlingsschaften innerhalb des omán entsprechen, werden verschieden bezeichnet. Für die militärische Struktur eines omán sei als Beispiel der omán Akyem Abuakwa angeführt.

---

1) ódwírá stammt von dem Twi-Wort "dware" = sich waschen. "dwira"ist die Kaustiv-Form, also "zum Waschen veranlassen".
2) J. B. Danquah, 1928, S. 127-130.
3) C. A. Ackah, 1963, S. 25

An der Spitze des unabhängigen omán Akyem Abuakwa steht der ománhéné, der oberster Heeresführer und oberster Gerichtsherr ist. Sitz des ománhéné ist Kyebi.(Siehe auch den Abschnitt über Gerichtswesen). Den nächst tieferen Rang nimmt der aus dem ásóná-Clan stammende adontenhéné ein. Er ist der oberste Häuptling der adontén-Häuptlingschaft und gleichzeitig der Oberbefehlshaber des Heeres von Akyem Abuakwa. Im Krieg führte er die Vorhut an, die von allen Unterhäuptlingen des adontén-Bezirkes gebildet wurde. Auch im Bereich der Politik steht über dem adontenhéné nur noch der ománhéné. Der adontenhéné ist auch der Vorsitzende des "Staatsrates" des omán. Er nimmt den höchsten der fünf Offiziersränge ein. Seine Hauptstadt ist Kukurantúmi. Der zweite in der Rangordnung des Heeres ist der nifahéné (rechter Häuptling); er ist Oberbefehlshaber des rechten Flügels des Heeres. Seine Häuptlingschaft umfaßt etwa neunzehn Städte und Dörfer. Der nifahéné gehört als einziger der Heeresführer nicht dem ásóná-Clan an, sondern dem oyókó-Clan. Seine Hauptstadt ist Asíakwa.

Der Oberbefehl über den linken Flügel des Heeres hatte der benkumhéné (linker Häuptling) inne. Sein Herrschaftsbereich erstreckt sich über etwa siebzehn Städte und Dörfer. Der Sitz des benumhéné ist in Begoro.

Eine Rangstufe unter dem Benkumhéné steht der oseáwuóhéné (Häuptling der Stuhlwächter). Er hat die Aufgabe, den akonguá des ománhéné zu verteidigen. Die Häuptlingschaft oseáwuó umfaßt dreißig Städte und Dörfer, die Hauptstadt ist Wankyi.

Den fünften Rang der obersten ohéné nimmt der gyasehéné ein. Er ist der Oberbefehlshaber der Leibwache. Obwohl er nicht in der Hauptstadt des omán wohnt, ist er während seiner Aufenthalte dort für die Bevölkerung verantwortlich. Sollte der Stuhl des omán vakant werden, übernimmt der gyasehéné die Regentschaft, bis ein neuer ománhéné gewählt ist. Die Häuptlingschaft des gyasehéné um-

faßt vierzehn Städte und Dörfer mit der Hauptstadt Kwabéng. Jeder dieser fünf militärischen Oberbefehlshaber hat auch die oberste Militärgerichtsbarkeit innerhalb seiner Heeresabteilung inne. Weitere Funktionen politischer und militärischer Art, die mit der Häuptlingswürde verbunden sind, werden in den folgenden Abschnitten über Verwaltung und Gerichtswesen eines omán abgehandelt.

d) Die Verwaltung eines omán

Die Verwaltung eines omán obliegt drei Institutionen, dem Rat des omán (omán nhyiam), dem Kyebi-Rat und dem Rat des amántoo mmiensá. Der Rat des omán ist die ranghöchste Verwaltungsinstitution in Akyem Abuakwa. Er ist für die Gesetzgebung, für Innen- und Außenpolitik und für die Verwaltung des omán allein verantwortlich. Als oberstes Organ der Legislative ist er zugleich auch das oberste Gericht. Der Rat des omán setzt sich aus dem ománhéné sowie allen Häuptlingen und Unterhäuptlingen des omán zusammen.
Dabei fungiert jeder Häuptling als Vertreter seines Gebietes. Der ománhéné nimmt im Rat die Stellung eines obersten Schutzherrn ein, während der Vorsitz beim adontenhéné liegt.

Die Sitzungen des Rates werden in der Regel in der Hauptstadt veranstaltet. Soll eine Sitzung in eine andere Stadt verlegt werden, so muß zunächst die Zustimmung der Ahnen mit einem Trankopfer gesichert werden. Jedes Mitglied des Rates hat das Recht, Antrag auf Diskussion eines bestimmten Problemes zu stellen.

Eine Unterabteilung des Rates des omán ist der okyémán-Rat. Er bildete einen Sonderausschuß, der zur Beratung über besondere Probleme zusammentritt. Der ománhéné darf nicht an den Sitzungen dieses Ausschusses teilnehmen, weil man eine Einflußnahme durch ihn ausschließen will.

Das Ergebnis der Beratungen des okyémán-Rates wird dem ománhéné durch einen Sprecher des adontenhéné mitgeteilt. Die letzte Entscheidung über strittige Fragen liegt jedoch beim ománhéné. Alle Mitglieder des Rates können Gesetzesvorlagen unterbreiten. Um anzuzeigen, daß ein Gesetz in Kraft tritt, legte man Palmenblätter auf Straßen und öffentliche Plätze. Ferner schickte man einen Boten durch die Straßen, der einen Gong (aus Eisen), dáwúró, schlägt.

Der Kyebi-Rat besteht aus einer Anzahl von Häuptlingen und mpanyinfó, die auch dem Rat des omán angehören. Dieser Rat ist nach der Stadt Kyebi, dem regulären Tagungsort benannt. Die im Kyebi-Rat vertretenen Häuptlinge sind Hofbeamte. Jeder von ihnen besitzt einen akonguá. Wie der ománhéné haben sie ihren Sitz in der Hauptstadt Kyebi. Dem Kyebi-Rat gehören folgende Häuptlinge an: der ankóbeahéné, der gyasehéné, der adontenhéné und der kyidomhéné. Bei diesem Rat liegt die Exekutive.

Der Rat des amántoo-mmiensá von Akyem Abuakwa besteht aus den drei Städten Apapam, Apedwa und Tete. Sie liegen nicht mehr als sieben Meilen von Kyebi entfernt und haben daher die Aufgabe, die Hauptstadt bei inneren Unruhen oder vor einem drohenden Angriff äußerer Feinde zu verteidigen. Ihnen obliegt die Verwaltung des Bezirks um die Hauptstadt. Dieser Gau-Rat wird durch eine Sondergruppe von jungen Männern, asafo, gebildet, die als Bindeglied zwischen dem amántoo-mmiensá, dem Kyebi-Rat und dem okyémán-Sonderausschuß fungieren. Der amántoo-mmiensá und die asafo-Gruppe haben weitgehende Befugnisse gegenüber dem ománhéné und seinen Hofbeamten. Sie sind berechtigt, die Arbeit des Kyebi-Rates und des okyémán-Ausschusses zu kontrollieren und gegebenenfalls deren Anordnungen zu verwerfen. Man kann den amántoo-mmiensá als eine Institution bezeichnen, die die öffent-

liche Meinung vertritt und durch ihre Befugnisse als Institution für ein Gleichgewicht zwischen Volksinteresse und Exekutivgewalt sorgt. Es ist daher auch wichtig, daß der amántoo-mmiensá Sitzungen einberufen kann, ohne den Kyebi-Rat davon vorher in Kenntnis zu setzen. Er konnte allerdings auch mit den Vertretern des Kyebi-Rates zusammen ein Exekutivkommitee bilden.

e) Die Kuró-Stadt-Gemeinschaft

Ein kuró (Stadt) ist ein Ort, der einem Anführer (ohéné) mit einem akonguá untersteht. Die Struktur der kuró-Gemeinde entspricht der bereits beschriebenen militärisch-politischen Organisation des omán. Der kuró ist ein Verband vieler dislokalisierter Matri-Clans oder -Linien unter der Führung eines Häuptlings. Die verschiedenen Oberhäupter der Matrilinien vertreten ihre Linienmitglieder in der Gemeinschaft. Jeder kuró war in verschiedene Stadtviertel "abronó" aufgeteilt. Jedes Viertel wurde zum größten Teil von den Mitgliedern einer abusuá bewohnt [1]. Bei den Fante tritt das militärische Element bei der Einteilung in Stadtviertel noch deutlicher zutage, da diese Viertel gleichzeitig Wohngebiet der jeweiligen asafo-Gruppen waren. Die asafo-Gruppen werden in der englischen Literatur als "companies" bezeichnet [2].

Ein ohéné regiert den kuró nie autokratisch, sondern bespricht sich mit politischen, religiösen und militärischen Würdenträger, deren Ämter zum Teil erblich sind sowie mit den "mpanyinfó" (Ältesten). Die Titel dieser Würdenträger sind ohémmá, gyasehéné, kurontihéné, asafohéné und okyeámé.

---

1) B. Gil, A. F. Aryee und O. K. Ghansah, 1964, S. 17
2) J. B. Sarbah, 1968, S. 26, siehe auch unten über die asafo

f) Häuptlingswahl und -Investitur

Die mpanyinfó sind die gewählten Oberhäupter der verschiedenen Linien. Es konnten aber auch Personen zu den mpanyinfó gewählt werden, die sich durch Redegewandtheit bei öffentlichen Versammlungen, durch Tapferkeit im Kriege oder genaue Kenntnisse des traditionellen Rechts hervorgetan hatten [1].

Die religiösen Funktionen eines ohéné wurden in dem Abschnitt über akonguá beschrieben. Als Vermittler zwischen den Ahnen und den Lebenden ist es seine Pflicht, den Ahnen zu bestimmten Zeiten Opfer für das Wohlergehen der Lebenden zu bringen. Das ist eine sehr wichtige Aufgabe, da nach dem Glauben der Akan die Ahnen u. a. Niederlagen im Krieg oder Mißernten abwenden können.

Da der ohéné hilft, die Organisation der Gemeinschaft zu erhalten, wird er zum Mittelpunkt des kuró. Er wacht über die Einhaltung des Gewohnheitsrechts und sorgt für die Aufrechterhaltung der alten Ordnung. Sein Gericht dient als Berufungsinstanz für die Gerichte der Linien.

Wahl und Investitur, "ahénsí", eines ohéné zeigen deutlich seine Stellung und die Sakralität seiner Person. Die Wahl eines ohéné oder des ománhéné ist nicht mehr die ausschließliche Angelegenheit der Linien- oder Clan-Mitglieder, sondern der gesamten Einwohnerschaft eines kuró oder eines omán.

Der ohéné bzw. ománhéné wird aber nur aus den Linien die den Häuptlingsclan in dem betreffenden Ort bilden, gewählt. Es gibt in jedem kuró meist zwei oder drei

---

1) J. M. Sarbah, 1968, S. 11-12.

solcher Linien. Alle erwachsenen männlichen Mitglieder des Linienverbandes des ohéné sind Kandidaten für die Wahl. Die Wahl eines ohéné erfolgt, nachdem die erste Begräbniszeremonie für den verstorbenen ohéné abgeschlossen ist oder dieser abgesetzt wurde. In der Regel versammeln sich die mpanyinfó, die asafo-Gruppe und die Mitglieder des Häuptlingsclans [1]. An der Wahl eines ománhéné nahmen außerdem die Häuptlinge und Unterhäuptlinge des betreffenden omán teil. Die asafo-Gruppe und die mpanyinfó fordern die ohémmá auf, einen ohéné zu stellen. Daraufhin erfolgt eine geheime Versammlung der Clanmitglieder des verstorbenen ohéné, seiner Söhne und der gyase (über gyase siehe Kapitel "i"), um den geeigneten Kandidaten zu wählen. Kriterien für die Qualifikation eines Bewerbers waren körperliche Unversehrtheit (die Beschneidung galt als Defekt), gutes Aussehen, kräftige Statur, guter Charakter und Tapferkeit im Krieg [2].

Nach der Wahl wird der Kandidat herbeigerufen und der asafo-Gruppe, den mpanyinfó und, wenn es sich um die Wahl eines neuen ománhéné handelte, den anwesenden ahenfó des omán vorgestellt. Erst wenn sich diese mit der Wahl einverstanden erklären, gilt der gewählte Kandidat als rechtmäßiger Amtsinhaber. Findet der Gewählte nicht die nötige Akklamation, so muß die Wahl wiederholt werden.

Wenn das Akklamationsgremium einverstanden ist, muß der Ruf "yepe no oo" (d. h. "Ja! Wir wollen ihn haben!") erfolgen. Die Mitglieder des asafo nehmen sodann dem neuen ohéné den Umhang "ntámá" fort und beschmieren ihn mit weißem Lehm (hyiré). Jedes Mitglied der asafo-Gruppe

---

1) M. J. Sarbah, 1968, S. 19
2) J. B. Danquah, 1928, S. 110-111

versucht, ein Stück vom Umhang zu erhaschen. Der neue ohéné wird dann auf den Schultern der Mitglieder des asafo durch den Ort getragen und zum Zeichen seines Abschieds vom einfachen Leben des gewöhnlichen Volkes in zeremonieller Weise verprügelt [1]. Während er auf diese Art dreimal den kuró durchqueren muß, werden Kriegslieder gesungen [2]. Anschließend gibt der neue ohéné der asafo-Gruppe eine asedâ- (Dank) Summe, deren Höhe sich nach der Stellung des neuen ohéné in der Hierarchie der omán-Organisation richtet.

Am gleichen oder am folgenden Tag leisten alle Unterhäuptlinge des ohéné und die mpanyinfó dem neuen Häuptling ihren Untertänigkeitsschwur. Anschließend leistet auch der neue Häuptling seinen Eid. Der Eid, den M. J. Field (1948, S. 22) in Ayirèbi (in Akyem-Kotoku-omán) niedergeschrieben hat, bezieht sich vor allem auf die Pflichten seinen Untertanen gegenüber.

> "I am a small boy and succession has today called me to succeed my grandfathers. Everything that my grandfathers have done is what I must do. You, my elders, whom I am today facing. I have to obey you. If ever there is trouble between this town and any other town, and I run away, I shall have violated ntam kesé (das große Tabu). All townspeople, men, women, boys and girls, I am today your "father". If there is any trouble on one of these children and I do not help, but run away, I shall have violated ntam kesé".

---

1) E. Efa, 1958, S. 112-113; M. J. Field, 1948, S. 22
2) J. B. Danquah, 1928, S. 112

Ferner leistet der neue Häuptling dem Oberhäuptling oder dem ománhéné oder dessen Vertreter den Treueeid. Diese bekräftigen ihrerseits durch Eid ihren Beistand bei allen schwierigen Situationen. Ein solches gegenseitiges Treueverhältnis zeigt den Wunsch nach Zusammenhalt des omán. So sagte ein Akan-ománhéné bei der Investitur eines neuen ohéné:

> Amańyo tese obó kokuroo a nnípá dódów bí rétám. Obiárá pagyá néfá a baabiárá a wópé nó, wóbétúmí de akótó; se nsó óbí gow ne nsám a, wón a áká no ebédán won a wóréntúmi mfá nnú ákyírí na wagyá mú ató hó"[1], d. h. "Die Staatsbildung ist wie ein riesiger Stein, der von vielen Menschen gehoben wird. Wenn jeder seinen Teil kräftig hebt, können sie diesen Stein bringen, wohin sie wollen; wenn aber einer bei seinem Anteil nachläßt, wird der Stein den anderen so schwer, daß sie ihn vor dem Ziel niederlegen müssen".

Nach den beiderseitigen Eidesleistungen folgt unter strengster Geheimhaltung die eigentliche Häuptlingsinvestitur. Diese Zeremonie findet bei Nacht statt. Der neue Häuptling geht in Begleitung der Unterhäuptlinge, der mpanyinfó und einiger Auserwählter in das akonguá-Haus. Fremde, Christen, Moslems, Europäer, ja sogar Afrikaner in europäischer Kleidung dürfen dieses Haus nicht betreten [2]. Der neue Häuptling wird dreimal [3] über einen Ahnenstuhl gehalten, ohne jedoch den Stuhl zu berühren und wird dann zum Herrscher seines kuró bzw. seiner Häuptlingschaft oder seines omán erklärt. Dabei wird um Beistand vonseiten der Ahnen gebeten. Man glaubt, daß dem neuen Häuptling eine Berührung mit dem akonguá Unglück bringen, vor allem Impotenz hervorrufen könnte. Diese Investitur beginnt und endet jeweils mit der Opferung eines Schafes.

---

1) E. Efa, 1958, S. 111
2) J. B. Danquah, 1928, S. 113

g) Absetzung des Häuptlings

Genauso wie jedes andere Oberhaupt der Akan-Gesellschaft kann ein Häuptling bzw. ománhéné abgesetzt werden. Oft führt "sittenwidriges" Verhalten des Häuptlings zur Absetzung. Sittenwidriges Verhalten liegt dann vor, wenn der ohéné dem Trunke ergeben ist, sexuelle Beziehungen zu verheirateten Frauen unterhält, die Ratschläge der Ältesten und der anderen Würdenträger mißachtet oder bei bewaffneten Auseinandersetzungen Feigheit zeigt.

Unheilbare körperliche Leiden, z. B. Lepra, aber auch Geisteskrankheiten und psychische Störungen, werden als "unheilig" angesehen. Man hält solche Erkrankungen für Racheakte der Ahnengeister, die den ohéné wegen einer"Sünde" verfolgen. In einem solchen Fall wird der ohéné aufgefordert, vom Amt zurückzutreten.

Diejenigen, die die Wahl des ohéné vorgenommen haben, sind auch insgesamt berechtigt, ihn abzusetzen. Eine Einzelperson aus diesem Kreis kann die Absetzung jedoch nicht vornehmen.

Ein ohéné wird wie folgt abgesetzt: Der Führer oder irgend ein Mitglied der asafo zieht unter dem sitzenden Häuptling den Stuhl fort, so daß dieser hinfällt. Dann schlägt er ihm dreimal mit seinen Sandalen auf den Kopf. Von diesem Moment an gilt der Häuptling als abgesetzt [1].

Für die Lebensführung eines abgesetzten Häuptlings gibt es bestimmte Regeln. Er muß die Hauptstadt verlassen und sich in einer anderen Stadt innerhalb des omán (aber möglichst weit von der Hauptstadt entfernt) niederlassen. Man glaubt, er könnte sein Mißgeschick auf seinen Nachfolger übertragen, wenn er diesem zu nahe kommt. An seinen neuen Wohnsitz darf er drei oder vier seiner Frauen, die gleiche Anzahl von Dienern und seine beweg-

1) E. Efa, 1958, S. 107

liche Habe mitnehmen. Für einen abgesetzten ománhéné gilt dasselbe [1]. Er behält außerdem sogar die Stellung eines Unterhäuptlings.

Ein abgesetzter Unterhäuptling wird ein einfaches Mitglied seiner abusuá. Er behält eine oder zwei seiner Frauen, dazu seinen Privatbesitz. Das Häuptlingshaus muß er verlassen. Er nimmt seinen Wohnsitz in einem anderen Dorf innerhalb seiner Unterhäuptlingsschaft.

h) Der "Frauenhäuptling" (ohémmá)

Neben dem männlichen Häuptling gibt es auch einen Frauenhäuptling "ohémmá". Der Frauenhäuptling ist entweder die Mutter, die Schwester oder die Cousine des ohéné[2]. Ihre Rolle bei der Wahl eines neuen Häuptlings wurde schon erwähnt. Sie führt außerdem jüngere Häuptlinge in die Geschichte des omán ein und erklärt ihm ihre Pflichten den Ahnen gegenüber. Sie besitzt ebenfalls einen akonguá (Stuhl). Außerdem umgibt sie sich mit einem eigenen Ältestenrat und hat einen "Sprecher" Sie führt die Zeremonien ihres akonguá durch und kocht das Essen, das den Ahnen in dem akonguá-Haus (nkongua fiésó) geopfert wird. Außerdem regelt sie Eheschließungen in ihrem Matriclan. Jeder, der ein Mädchen aus ihrem Matriclan heiraten will, muß die ohémmá um ihr Einverständnis bitten. Bei Streitigkeiten innerhalb des Clans fungiert sie als Schlichterin und ist Mitglied des Gerichtshofes des Häuptlings. Ein Teil der eingehenden Verhandlungsgebühren steht ihr zu. In Kriegszeiten organisiert sie die Frauen für die Trauergesänge (mmobommé) und die Gebete, welche die glückliche Rückkehr der Krieger bewirken sollen.

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 124
2) J. B. Danquah, 1928, S. 22

Wenn kein geeignetes männliches Clanmitglied vorhanden ist, kann sie die Stellung eines ohéné übernehmen. Die Führung auf einem Kriegszug ist nicht ausschließlich den Männern vorbehalten. So übernahm zum Beispiel Dokuwa, eine ohémmá in Akyem Abuakwa 1825 - 1826 den Oberbefehl in einem Kriegszug gegen die Asante [1].

Aller Wahrscheinlichkeit nach waren es die Frauen, die zuerst die Stellung eines ohéné hatten. Das ergibt sich einesteils aus der Bedeutung der mutterrechtlichen Züge. Bemerkenswert ist auch die bereits erwähnte Legende über die Entstehung der Clans. Der Grund für den Übergang der weiblichen an die männliche Herrschaft soll die Menstruation gewesen sein, die durch die Meidungsvorschriften [2] die Frauen als politische Führer behinderte. Eine bekannte mündliche Tradition berichtet folgendes: Wenn ein Krieg ausbrach oder wenn eine dringende Versammlung war und man die Frauenführer herbeiholen wollte, sagten sie: "mayébrá" oder "makyímá", d. h. "Ich habe zur Zeit meine Menstruation". Deshalb bat man sie, Männer aus ihrem Clan zu schicken, die ihre Funktion übernehmen. Nur aus historischen Gründen erklärt sich das Recht der Frauenhäuptlinge, einen Kandidaten für die Häuptlingswahl zu benennen [3].

---

1) Vgl. J. B. Danquah, 1928, S. 119-120; siehe auch W. E. F. Ward, 1963, S. 307-310 und E. L. R. Meyerowitz, 1958, S. 32, bezüglich der Aufgaben über die führende Rolle der Frauen im Kriege.
2) Eine Frau gilt während der Periode als unrein und darf nicht in die Nähe von Männern kommen. Sie durfte keine Opfer darbringen und das Haus nicht betreten. Ihr stand ein isolierter Raum außerhalb des Wohnbereichs im Gehöft zur Verfügung.
3) K. A. Busia, 1968, S. 20.

i) Der gyasehéné

Genauso wie der omán eine gyase-Division hat, so hat die Stadt eine "gyase". Gyase heißt "Feuerstelle". Man versteht darunter die engeren Verwandten, Söhne und Töchter sowie die Frauen, Sprecher, Stuhlträger und alle übrigen Diener eines ohéné oder ománhéné [1]. Als Vertreter dieser Gruppe wird ein gyasehéné ernannt. Der gyasehéné besitzt einen akonguá. Dieses Amt wird einem der Söhne des ohéné übertragen.
Im Falle eines Krieges ist die gyase-Gruppe für die unmittelbare Verteidigung des ohéné zuständig. Da die Verteidigung von großer Bedeutung war, versuchte man eine Cross-Cousin-Ehe zwischen dem amtierenden gyasehéné und der Tochter der Schwester des ohéné zustandezubringen, um die Bindung zwischen gyasehéné und ohéné zu stärken.

k) Der "Sprecher" okyeámé

Das Wort okyeámé ist eine Zusammensetzung aus den Wörtern "Ö" (nó) "er", "kyém" = ("fehlerlos machen"), und "amé" oder "má mè" (für mich). Okyeámé bedeutet also "der für mich fehlerlos macht" [2].
Der okyeámé ist der "Sprecher" eines Häuptlings bzw. Königs. Ein ohéné hat oft mehrere Sprecher. Man spricht den Häuptling in offizieller Funktion nie direkt, sondern stets durch den Sprecher an. Bei Versammlungen und bei Gericht spricht ein okyeámé für den Häuptling, weil dieser als sakrale Person keinen Fehler machen und damit Mißgeschick auf seine Person ziehen darf. Die Sprecher sind auch die diplomatischen Vertreter des Häuptlings. Beziehungen zu anderen Häuptlingen oder zu anderen amán wurden durch die Sprecher aufgenommen.

---

1) M. J. Field, 1948, S. 26.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 41.

Der okyeámé war ein ausgesucht intelligenter Mann, der besonders redegewandt sein mußte. Er galt als das "Gedächtnis" des omán, als Hort der Tradition und der Kenntnis von Geschichte und Hofzeremoniell [1]. Das Amt des obersten Sprechers war sogar erblich, und zwar patrilinear. Der älteste Sohn, der gewöhnlich bei seinem Vater wohnte und ihn immer bei der Ausübung seines Amtes begleitete (er trägt den Stuhl des Vaters), konnte sich auf diese Weise die nötigen Kenntnisse aneignen, die er als Nachfolger seines Vaters brauchte. Alle anderen Sprecher werden nach ihrer Fähigkeit vom Häuptling ernannt.

Das Amt eines okyeámé soll erst Ende des 16. Jahrhunderts eingeführt worden sein [2]. Statt sein Volk direkt anzusprechen, wie es zuvor üblich war, ernannte Awurade Basa, ein König des alten Reiches Adanse, einen gewissen Kwae Mfrani, durch den er zu seinem Volk sprach. Diese Art mit dem Volk in Verbindung zu treten, wurde danach von allen Akan übernommen.

1) Der"Stellvertreter des Häuptlings" (krónţíhéné, omankrádó oder osómánnyáwá [3]

Die verschiedenen Wörter für dasselbe Amt haben die gleiche Bedeutung. krónţíhéné setzt sich aus den Wörtern "kuró" (Stadt), "ti" (Kopf) und "héné" (Oberhaupt) zusammen und heißt: "der an der Spitze der Stadt steht". Ománkrádó wird aus "omán"(Staat) und "krádó" (Schloß) gebildet und bedeutet: das "Schloß eines omán". Osómánnyáwá leitet sich von "osó" und "omán" (er trägt den Staat) und "nyáwá" (Beine) her und heißt: "der die Beine eines omán ist" [4].

---

1) J. E. C. Hayford, 1970, S. 69-70
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 52-53
3) Anm: Diese Bezeichnungen werden zwar in allen aman allgemein verstanden, doch ist in jedem oman nur jeweils eine dieser Bezeichnungen gebräuchlich. In Akyem Kotoku findet man die Bezeichnung krontihéné, während man in Akyem Abuakwa den Titel ománkrádó benutzt. Das Wort osómánnyáwá wird nur sehr selten verwandt.
4) J. B. Danquah, 1928, S. 37-38.

Diese verschiedenen Bezeichnungen deuten an, daß die króntíhéné die Schlüsselposition in der betreffenden Gesellschaft inne hat. Der ománkrádó ist der Stellvertreter des Häuptlings während dessen Abwesenheit. Er leitet die Staatsgeschäfte während des Interregnums nach dem Ableben eines ohéné, bis zur Inthronisation eines neuen. In der politischen Rangfolge steht er nach dem ohéné am höchsten. Er ist Ratgeber des Häuptlings und der Sprecher der mpanyinfó, wenn sie (die mpanyinfó) dem Häuptling einen Verweis erteilen oder ihn ermahnen wollen. Er ist gleichzeitig der asafohéné seiner Clangruppe, von der er mit Zustimmung der mpanyinfó gewählt wurde [1].

Der ománkrádó besitzt einen akonguá (Stuhl), der wie der Häuptlingsstuhl ebenfalls im Kriege vorangetragen werden mußte. Der ománkrádó ist der eigentliche Befehlshaber der militärischen Organisation. Sein Stuhl befand sich beim Hauptteil des Heeres. Während der akonguá eines Häuptlings während des Kampfes auch zurückgezogen werden konnte, um seine Eroberung zu verhindern, war der ománkrádó verpflichtet, mit seinem akonguá bis zum letzten zu kämpfen.

Nicht jeder kuró hat einen ománkrádó. Kyebi, der Sitz des ománhéné von Akyem Abuakwa, hat z. B. keinen ománkrádó. In Kyebi erfüllen andere Beamte diejenigen Aufgaben, die sonst dem ománkrádó zufallen. So gilt z. B. der adontenhéné als Stellvertreter des ománhéné während des Interregnums. Alle anderen Funktionen eines ománkrádó übt der abontendómhéné (Das Oberhaupt der Massen in der Stadt) aus. Dieses Amt ist nicht erblich, und jeder abontendómhéné wird vom Exekutivkommitee in Kyebi aus den Söhnen des amtierenden oder des verstorbenen ománhéné gewählt [2].

---

1) M. J. Field, 1948, S. 23-25.
2) J. B. Danquah, 1928, S. 12 und 37-38

Obwohl alle oben genannten Titel Akan-Wörter sind, sind die Ämter, nach J. B. Danquah (1928, S. 37), von den Ga übernommen worden. Der Zeitpunkt ist allerdings nicht faßbar.

m) Die asafo-Organisation

Die asafo ist eine Organisation aller wehrfähigen Männer vom sechzehnten oder siebzehnten Jahre an. Das Wort "asafo" wird aus dem akan-Wort "osá" (Krieg) hergeleitet ("fó" ist das Suffix für die Pluralbildung). Die asafo ist in erster Linie eine militärische Organisation und bildet das Heer des ohéné. Das Amt des Heerführers, "asafoatse", ist nicht an einen Clan gebunden. Ein "asafoatse" wird unter den Mitgliedern der asafo aufgrund seiner Verdienste im Krieg und sonstiger Fähigkeiten wegen ausgewählt. Die Anzahl der asafo-Einheiten in einem Twi-kuró ist gering. Kyebi, die Hauptstadt, hat z. B. nur eine asafo, Begoro hat zwei und Akyease drei. Anders ist es bei den Fante. Dort hat jedes Viertel eines kuró eine eigene asafo-Einheit mit einem Anführer. Der oberste Heerführer der asafo eines kuró - gewöhnlich sind es sieben - heißt tufuhéné. Bei den Twi heißt er amánkrádó. Der tufuhéné bzw. der amánkrádó beaufsichtigt das militärische Training der verschiedenen Gruppen. Bei den Fante hielt er während des jährlichen akonguá- Reinigungs- und Fruchtbarkeitszeremoniells "áhúbá" Paraden ab.

Jede asafo der Fante hat eine Fahne mit einem Emblem. Für die Fahne wird eine Ehrenwache, "assikambá", aufgestellt. Anläßlich der "áhúbá"-Zeremonie demonstrierte jede asafo ihre Geschicklichkeit bei Kriegsübungen, wobei Kriegslieder gesungen wurden, welche die Heldentaten in vergangenen Kriegen verherrlichten [1]. Ähnliche Kriegsübungen fanden auch bei den Begräbniszeremonien der Könige bzw. den ahenfo und den Mitgliedern der asafo statt.

---

1) J. E. C. Hayford, 1970, S. 90-91.

Vor jedem Kriegszug wurde ein Kriegsrat gebildet, der aus dem tufuhéné bzw. amánkrádó, dem asafoatse, dem omanhéné und den verschiedenen ahenfo bestand. Der omanhéné hatte das Oberkommando. Die verschiedenen ahenfo waren Oberbefehlshaber ihrer Heereseinheiten. Die eigentlichen Kriegsführer waren jedoch die tufuhéné, mit den ihnen unterstehenden asafoatse und dem Heer. In der Regel hatte jedes Mitglied der asafo sein eigenes Gewehr. Ein Junge bekam es, wenn er das Mannesalter erreicht hatte, vom Vater geschenkt. Sein Vater offenbarte ihm auch das Geheimnis der magischen Abwehr von Verwundungen im Krieg [1]. Schießpulver und Munition wurden vom Häuptling an die asafoatse gegeben, die sie ihrerseits an die Mitglieder der asafo weiter verteilten.

Obwohl die asafo ausschließlich eine Männerorganisation war, gab es Frauen, die am Kriegszug teilnahmen und die Männer mit Erfrischungen versorgten und mit Lobliedern den Mut der Kämpfenden heben wollten. Es kam auch nicht selten vor, daß manche Frauen zu den Waffen griffen und sich am Kampf beteiligten [2].

Die asafo hatte auch politische, wirtschaftliche und soziale Funktionen. Ihre Bedeutung ist bei der Wahl und Absetzung eines Häuptlings schon erwähnt worden. Sie setzte die Preise auf den Lokalmärkten fest, sorgte für die Entfernung von Gestrüpp und Unrat im kurô, für die Instandsetzung von Fußpfaden zu den einzelnen Feldern sowie für die Ausführung von Bauarbeiten an öffentlichen Gebäuden, wie dem Haus des ohéné, dem Gemeinschaftshaus und dem Abort. In allen Notfällen wurde die asafo zusammengerufen. Die asafo stellte auch die Feuerwehr und Suchtrupps für vermißte Einwohner.

---

1) M. J. Field, 1948, S. 27.
2) M. J. Field, 1948, S. 146.

Auch bei Begräbniszeremonien spielte die asafo eine Rolle. Nach Akan-Vorstellung übt die Anwesenheit der asafo beim Begräbnis eines Verstorbenen einen günstigen Einfluß auf seine soziale Stellung im Jenseits aus. Bei der Begräbniszeremonie sangen die Mitglieder der asafo ihre Lieder, trommelten und schossen ihre Gewehre ab, um sich von dem Verstorbenen zu verabschieden. Die asafo nahm auch am Begräbnis von Frauen teil, die mit in den Krieg gezogen waren. Manche Frau brachte der asafo Geschenke, damit sie auch an ihrem Begräbnis teilnähme [1].

Eine bedeutende Rolle spielt der asafo-sípí, eine Art Einpeitscher in der asafo, der im Rang unter dem asafoatse steht. Wenn die asafo trommelt, um alle Mitglieder zu versammeln, ist der sípí derjenige, der nicht erschienene Mitglieder aufsucht und zur Rede stellt. Er beaufsichtigt auch die Gemeinschaftsarbeiten der asafo in der Stadt. Außerdem hat er das Amt des Schatzmeisters der asafo inne. Streitigkeiten unter den Mitgliedern einer asafo-Organisation wurden von ihrem sípí geschlichtet. Um Streitfälle zwischen Mitgliedern verschiedener asafo-Organisationen bemühen sich die sípís der beteiligten Organisationen.

Nach J. B. Danquah (1928, S. 225-226) ist die oben beschriebene asafo-Organisation eine späte Entwicklung. In früher Zeit war die asafo-Organisation clan-gebunden, d. h. die jungen Männer eines Clans organisierten sich für Verteidigung und Angriff. Die asafo-Organisationen der Fante scheinen mehr von dieser alten Organisation beibehalten zu haben, denn dort hat jedes Viertel eines kuró eine eigene asafo-Organisation, und, wie schon erwähnt, bestehen diese Viertel zum größten Teil aus den Mitgliedern des gleichen Clans.

---

1) M. J. Field, 1948, S. 146.

13. Die Rolle des Fetischpriesters [1]

Außer den Linienältesten, die wie schon erwähnt, als Vermittler zwischen den Ahnen und den lebenden Linienmitgliedern angesehen wurden, hatten und haben die Fetischpriester ("akomfó") große Bedeutung. Ein solcher Priester ("okomfó") konnte nur werden, wer dazu von einer höheren Macht berufen worden ist. Der Betreffende mußte von einem Gott ("obósóm") oder von den "kleinen Menschen des Waldes" (mboátsiá) [2] besessen sein. Diese Besessenheit befällt den Anwärter sowohl wenn er allein ist, als auch, wenn er einer öffentlichen Zeremonie beiwohnt. Trommeln und Singen, wie es bei solchen Zeremonien üblich ist, fördern die Besessenheit. Auch Frauen können Priester werden [3].

Die Bezeichnung für einen Fetischpriester leitet sich ab von okomfó: "kóm" heißt "besessen werden"; "fó" bedeutet "Leute". Erst nach dem Erlebnis der Besessenheit fängt der Betreffende an, mit Zustimmung der Linienmitglieder und der Priester des Ortes eine Lehre unter einem erfahrenen Priester zu absolvieren. Die Dauer der Lehre ist unterschiedlich und kann bis zu fünf Jahren betragen. Die wichtigsten Ausbildungsthemen sind:

a) Unterweisung in der Verehrung des obósóm;
b) Unterweisung in der Heilkunde, insbesondere in der Anwendung bestimmter Pflanzen und Kräuter für medizinische Zwecke;
c) die Anwendung von Zauberformeln und magischen Tänzen als einer Sonderform der Kontaktaufnahme mit den obósóm.

---

1) mehr darüber bei J. B. Christensen, 1968, S. 257-278.
2) Die von den "kleinen Menschen des Waldes" Besessenen sehen die "mboátsiá" als kleine Menschen deren Fußspitzen nach hinten zeigen. Sie sind von unterschiedlicher Farbe und Gestalt und mit übernatürlichen Kräften ausgestattet. Sie können gute und böse Aufträge von Menschen erfüllen.
3) Die Besessenheit beschränkt sich nicht allein auf die Priester. Verehrer bestimmter Kulte werden zu bestimmten Zeiten ebenfalls besessen. Auch bei Begräbniszeremonien können Verwandte der Verstorbenen von deren Geist ("sásá") besessen werden.

Der Priester und auch der Priesterlehrling leben nicht isoliert von der Gesellschaft. Sie unterliegen aber besonderen Beschränkungen und rituellen Pflichten. Sie müssen zum Beispiel an dem Wochentag, der dem obósóm heilig ist, Gesicht und Schultern mit weißem Lehm bemalen und ein besonderes Gewand anlegen. Der Lehrling muß darüber hinaus während seiner Ausbildungszeit sexuell enthaltsam sein. Eine Priesterin unterliegt während ihrer Menstruation verschiedenen zusätzlichen Tabus. Während dieser Zeit darf sie z. B. keinen Kontakt zu ihrem obósóm aufnehmen.

Die Lehre schließt mit einer Periode der Isolierung ab. Danach findet eine Abschlußzeremonie statt, wobei der Lehrling den Lehrmeister beschenkt und sich von ihm verabschiedet.

In jedem Dorf gibt es mehrere akomfó (pl. von okomfó), erstens die akomfó der verschiedenen Linien, die für den Schutz der Linienmitglieder zuständig sind und zweitens neutrale akomfó, die das ganze Dorf behüten sollten. Jedes Dorf hatte seine Fetischhäuser und seine Fetischwälder.

Ein Fetischwald darf nur von den Fetischpriestern betreten werden. Gewöhnliche Menschen haben nur zu den Zeremonien Zutritt, wenn öffentliche Zeremonien des obósóm in dem Fetischwald stattfinden. Ein Beispiel dafür ist der "Náná Boó pó" ("das Waldreservat von Großvater Stein") in Kukurantumi (Akyem Abuakwa).Hierbei handelt es sich um einen Fetisch, der nach und nach zum wichtigsten des ganzen Dorfes wurde.

Die religiösen und weltlichen Pflichten eines okomfó sind kaum voneinander zu trennen. Als Vermittler zwischen Menschen und übernatürlichen Mächten heilt er Krankheiten nicht nur mit Kräutern, sondern auch mit Hilfe der übernatürlichen Mächte, Unfruchtbare Frauen bitten um die Vermittlung nicht nur von den Ahnen, sondern auch von den abósóm, damit sie schwanger werden. Mit Hilfe

des Priesters sollen verlorene Gegenstände wiedergefunden, eine gute Ernte gewährleistet und Beute bei Jagd und Fischfang reichlich sein. Die Priester wurden auch konsultiert, um Diebstähle oder eheliche Untreue zu klären.
Die Rolle der Fetischpriester bei Gerichtsverhandlungen ist schon erwähnt worden.

Ein Beispiel soll zeigen, welche Macht das Wort eines Fetischpriesters im täglichen Leben hatte: Wenn er bei einem Todesfall erklärte, daß ein Verstorbener durch Zauberkraft gestorben war, wurde die Leiche auf einer Bahre von vier rückwärts gehenden Männern durch das Dorf getragen. Angeblich wurden sie von dem Verstorbenen gelenkt, bis sie auf das Haus des gesuchten Zauberers stießen. Der Besitzer wurde dann von der erregten Menge getötet und sein Haus dem Erdboden gleich gemacht.

Im politischen Bereich ist der Einfluß des Fetischpriesters unbedeutend, denn die Ahnen sind mächtiger als die abósóm, und deshalb haben die Clan-Ältesten, als Vermittler zwischen den Ahnen und den Lebenden, viel mehr politischen Einfluß als die Priester. Ein Priester konnte zum Beispiel nicht entscheiden, ob ein Krieg unternommen werden mußte oder nicht. Man wandte sich aber an einen Priester, nachdem man sich für den Krieg entschieden hatte, damit er das Wohlwollen des obósóm für den Kriegszug erflehte. Ein Priester kann aber insofern auch eine gewisse politische Rolle spielen, als er den ohéné und seine mpanyinfó beeinflußt, was allerdings selten vorkam. Trotz seiner Rolle bei Gerichtsverhandlungen untersteht der Fetischpriester völlig der weltlichen Gerichtsbarkeit, denn nach Auffassung der Akan ist er nicht "heilig".

14. Das Gerichtswesen

Die Träger der politisch-militärischen Autorität waren gleichzeitig die Richter innerhalb ihrer betreffenden politischen Einheiten. Das Stammesoberhaupt hielt zusammen mit seinen Ratsmitgliedern Gericht. In einem Akan-omán gab es vier rangmäßig unterschiedliche Gerichte. Das unterste war das des Unterhäuptlings oder des odíkró innerhalb des Dorfes. Hier wurden Gewalttätigkeit, kleine Diebstähle und Ehebruch behandelt.

Das nächsthöhere war das Gericht eines Oberhäuptlings einer Häuptlingsschaft. Neben den Ratsmitgliedern am Wohnsitz des Häuptlings zählten die Unterhäuptlinge und adikrofó der Häuptlingschaft zu den Ratsmitgliedern. Dieses Gericht behandelte Zivil- und Kriminalfragen. Es war gleichzeitig eine Berufungsinstanz für das untere Gericht des odíkró.

Das dritte Gericht war das des ománhéné, das sich in der Hauptstadt befand. Seine Ratsmitglieder setzten sich aus den Stuhlbesitzenden, den Oberhäupten und asafoatse der Hauptstadt zusammen. Dieses Gericht besaß innerhalb des omán uneingeschränkte Vollmacht in allen Rechtsfragen. Ferner war es eine Berufungsinstanz für die untergeordneten Gerichte innerhalb des omán. Der ománhéné konnte einen Rechtsfall von jedem der untergeordneten Gerichte innerhalb seines omán übernehmen oder ihn einem anderen Gericht überweisen.

Das vierte und oberste Gericht war die Gerichtsabteilung der gesetzgebenden Versammlung des omán. Ihr Vorsitzender war der ománhéné . Alle Häuptlinge und Unterhäuptlinge des omán sowie der stuhlbesitzenden Oberhäupter und asafoatse der Hauptstadt nahmen an diesem Gericht als Ex-Officio-Mitglieder teil.

Es war sowohl das höchste Gericht als auch die letzte Berufungsinstanz aller Gerichte innerhalb des omán. Die Entscheidungen und Verordnungen dieses Gerichtes waren endgültig.

Zu jedem Gericht gehörten neben den oben genannten Ratsmitgliedern die Ämter des okyeámé (Sprecher; siehe oben), des nhenkwafó (Gerichtsbote) und des nsenefó (Ordnungsausrufer). Der okyeámé stellte die Verbindung zwischen den Richtern und den in den Rechtsstreit verwickelten Parteien dar. Der ohéné oder das Oberhaupt und andere Mitglieder des Richterkollegiums redeten das Gericht durch den okyeámé an. Durch den Sprecher wurde auch das Urteil verkündet. In kleinen Streitfällen konnte das Oberhaupt und sein okyeámé ohne die übrigen Mitglieder des Gerichts ein Gericht abhalten.

Eine weitere wichtige Funktion hatten die nhenkwafó (Gerichtsbote), die die Kläger, Angeklagten oder Zeugen holen mußten. Für die Ordnung während der Gerichtsverhandlung waren die nsenefó (Ordnungsrufer) verantwortlich. Durch gelegentliche "tioo! tioo!"-Rufe (Ruhe! Ruhe!) besänftigten sie die erregten Gemüter.

15. Das Gesetz und das Gerichtsverfahren

Das Urteil wurde unter Zuhilfenahme von Parallelfällen gefunden. Lag kein Präzedenzfall vor, so urteilten die Richter nach eigenem Ermessen [1].

a) Das Gewohnheitsrecht

Es gab kein geschriebenes oder kodifiziertes Recht. Alle gewohnheitsrechtlichen Gesetze waren der Öffentlichkeit praktisch geläufig.

---

1) K. Mensah-Brown, 1970, S. 129.

Die Gerichtsverhandlungen, die gewöhnlich vor der breiten Öffentlichkeit abspielten, trugen so zur allgemeinen Schulung des Volkes im Rechtswesen bei. Die Ratsmitglieder und der ohéné oder das jeweilige Oberhaupt waren allgemein als Sachwalter des Gewohnheitsrechts sowie als Vertreter der bodenständigen Institutionen anerkannt.

Die Funktionen der gesetzgebenden Versammlung (omán nhyíam) wurden bereits erwähnt.
Der Grundgedanke des Akan-Gewohnheitsrechts war unter den verschiedenen ethnischen Gruppen der Akan gleich. Wirtschaftliche oder soziale Besonderheiten führten jedoch gelegentlich zu regionalen Veränderungen. So konnte die gesetzgebende Versammlung eines omán bei Anwendung der allgemeinen Rechtsprinzipien der Akan-Sondergesetze erlassen, die den anders gearteten Verhältnissen in dem betreffenden omán besser entsprachen. Aus diesem Grunde konnte man zum Beispiel manche Gesetze, die im Kwawu sinnvoll waren, nicht in Akyem Abuakwa anwenden. Durch die Möglichkeit, einer Urteilsfindung nach eigenem Ermessen der Richter konnte das Gericht ein altes Gesetz, das nicht mehr in die Gesellschaft paßte, abschaffen. Wurde ein Fall ohne einen Präzedenzfall verhandelt, so mußte jeweils ein neues Gesetz geschaffen werden.

Außer dem odikro-Gericht konnte ein Verfahren in folgenden Fällen aufgenommen werden:
beim "duábó" oder dem "brépó-Flucht";
bei der Verletzung des omán-Tabus ("ntamká");
bei Vorladung "sámán" und
bei kriminellen Vorgehen.

b) Der Fluch

Die Akan hatten zwei Formen des Fluches:

Bei duabó rief man den Zorn eines Fetisches "obósóm" auf andere ("bo óbiduá") herab. Zum Beispiel: "wenn derjenige, der mein Kleid genommen hat, es mir nicht zurückbringt, möge der Fetisch (Name) ... denjenigen töten". Dabei schlug er mit einem Stein (ebó) oder einem Holz (duá) auf den Erdboden des Hofes eines Hauses oder der Straße. Wurde das Kleid zurückgebracht, so hatte der Bestohlene den Fluch aufzuheben, indem er unter Zeugen sagte: "Fetisch ... (Name) kokotweá (d. h. möge Fetisch ... (Name) den Fluch (Elend) aufheben". Dabei mußten dem Fetisch Trankopfer dargebracht werden. Weigerte sich der Bestohlene aber, den Fluch aufzuheben, so wurde die Angelegenheit dem Gericht übergeben. Wenn der Verfluchte nach der Nichtbeachtung der Forderung krank wurde, so konnte der Priester des angerufenen Fetisches eine nicht festgelegte Summe für die Aufhebung der negativen Wirkung verlangen. Auch vor Gericht verlangte der Häuptling das Aufheben des Fluches, und der Priester bekam eine von ihm verlangte Summe.

Brepó ist der Fluch eines Fetisches, der ausschließlich gegen einen Häuptling gerichtet war. Man glaubte durch den brepó-Fluch einen Fetisch aufzurufen, der Unglück ("mmusúó") über den Häuptling brachte. Bei diesem Fluch wurde weder der Name des Fetisches noch des Häuptlings oder der Stadt, in der der Häuptling wohnte, genannt [1].

Brepó bedeutet "der heilige Knoten der Palmenblätter". Wenn das Dorf oder die Stadt von einem Unglück ("mmusúó") heimgesucht wurde, beispielsweise von einer Epidemie, so wurden Palmblätter auf die Fußwege und öffentlichen Plätze gestreut.

---

1) J. B. Danquah, 1928, S. 73 ff.

Man wollte auf diese Weise die "mmusúó" verbannen. Der brepó-Fluch wurde auch ausgesprochen, wenn ein Kläger seinen Streitfall von einem niedrigen an ein höheres Gericht übertragen wollte, denn ein odikró-Gericht durfte Streitigkeiten, in denen ein "brepó" Fluch ausgesprochen wurde, nicht weiter schlichten. Die Formel eines solchen Fluches lautete: se asém a méréká yí se enîm a brepó nkum kuróyi kyeámé, (d. h. "wenn meine Aussage nicht stimmt, möge der heilige Knoten der Palmenblätter den "Sprecher" [1] dieser Stadt töten). Auch wer eine Streitigkeit vor Gericht bringen wollte, konnte sich des "brepó"-Fluches bedienen; denn nach diesem Fluch mußte die betreffende Angelegenheit so schnell wie möglich geregelt werden. Die Formel lautete hier: "se adeéyí nnî wome ná mekunkúm manîm se ewó me a, brepó nkúm kuróyi kyeámé (d. h. "wenn ich einen falschen Anspruch auf diesen Gegenstand erhebe, möge der heilige Knoten der Palmenblätter den Sprecher dieser Stadt töten"). Schließlich wurde der "brepó"-Fluch ausgesprochen, wenn sich jemand von einer Belästigung befreien wollte. Die Formel lautete in einem solchen Fall: "se woanyae me ahóyéráw a brepó nkúm kuróyi kyeámé" (d. h. "wenn Du nicht aufhörst, mich zu belästigen, möge der heilige Knoten der Palmenblätter den Sprecher dieser Stadt töten").

Sobald der ohéné darüber informiert wurde, daß der "brepo"-Fluch ausgesprochen worden war, mußte den Ahnen eine Anzahl von Schafen zur Abwehr geschlachtet werden. Die Anzahl richtete sich nach der politisch-militärischen Stellung des ohéné. Dieses Opfer war so wichtig, daß man kurzerhand die ersten besten Schafe, die man fang, für diesen Zweck schlachtete, falls der Schwörende selbst keine besaß.

---

1) Hiermit ist in Wirklichkeit der ohéné gemeint. Da dieser aber zu heilig ist, um beim Namen genannt zu werden, wird nur sein Sprecher genannt. Die Auswirkungen des "brepó" aber hatte der ohéné zu tragen.

Der brepó-Fluch wurde von einer Sondersitzung des omán-Rates, des ammantommiensá oder des Kyebi-Rates behandelt. Die Strafen für denjenigen, der den brepó-Fluch aussprach und dennoch für schuldig befunden wurde, war entweder Totschlag, Enteignung oder Verbannung.

c) Das omán-Tabu (ntamká)

Jeder omán hatte einen bestimmten Unglückstag. Meistens war dies ein Tag, an dem der omán eine Niederlage im Krieg erlitten hatte. Die omán-Angehörigen vermieden alles, was sie an diesen Tag erinnerte. Dieser Tag wurde ihr "ntám" (d. h. "das Verabscheute"). Dementsprechend bedeutet ka ntàm "das verabscheute Sprechen".

Man spricht das Tabu des Unglückstages aus, wenn man die öffentliche Amtsgewalt darauf hinweisen will, daß man sein eigenes Interesse bedroht glaubt. Ntamká ist eine Art Formel, die den Tag der Woche und den Ort nennt, an dem das verabscheute Ereignis stattgefunden hat. Statt des Wortes kann auch ein kurzer Satz ausgesprochen werden, der das Ereignis kurz umreißt. So gibt es zum Beispiel in Akyem Abuakwa die "wúkúádá né kwányakó" Tabu [1] (d. h. Mittwoch und kwanyako-Tabu), die Fante haben das "edinámanhyew" ntám, d. h. "die Beschießung von Edina".

Man unterschied in der Praxis zwei verschiedene ntám, nämlich ntamkéká und ntamkágúsó. Ntamkéká tritt ein, wenn beide Streitparteien den ntám aussprechen, um ihrer Forderung Nachdruck zu verleihen und den Weg zur Rechtsentscheidung einzuleiten. Das kam vor, wenn der gleiche Gegenstand von verschiedenen Personen beansprucht wurde. Der Gegenstand wurde demjenigen zugesprochen, der den "ntám" aussprach, ohne daß ein "Gegen-ntám" von der

---

1) Anm.: Kwanyako ist ein Ort im Fante-Gebiet, an dem die Akyem Abuakwa eine Niederlage erlitten.

anderen Seite folgte: Der Kläger sagte: "meká wúkúdá meká Kwányákó sé duá yi ye médeá" (Ich spreche das Mittwoch- und Kwanyako-Tabu aus, daß mir dieser Baum gehört). Wenn der Gegner den Baum jedoch mit den gleichen tabuierten Wörtern beanspruchte, so mußte der Fall vor dem Gericht ausgetragen werden. Die streitenden Parteien wählten unter den drei Gerichten dasjenige aus, das ihren Fall behandeln sollte: das des odíkró, des ohéné und des ománhéné.

"Ntámkágúsó" ist eine direkte Aufforderung an einen Gegner, sich erneut vor Gericht zu verteidigen, weil man sich ungerecht abgeurteilt glaubte. Sobald der Unbefriedigte das "ntám" aussprach, gehörte der Fall vor Gericht, wenn der andere kein Gegen-ntám aussprach. In diesem Fall sagte man, der Unbefriedigte habe "das ntám auf den anderen gelegt" (gúšo" heißt "darauflegen"). Die Formulierung lautet wie folgt: "Kwasi, kwaseá a woábú me yi, se woámmá á mekyeré mè asée wo mpanyin (anase ohéné,a. s. ománhéné) anim a wótó Wúkúdá ne Kwányákó" (Kwasi, wenn Du Dein mir gegenüber begangenes Unrecht nicht vor Gericht (des ohéné oder der ománhéné) rechtfertigst, verletzt Du das Mittwoch- und Kwányákó-Tabu.

Wer nach einer Tabu-Gerichtsverhandlung für schuldig befunden wurde, hatte das Tabu verletzt und mußte auch die Strafe "ntamtó" (Verstoß gegen "ntám-Tabu") dafür zahlen.

d) Prozeß durch Vorladung

Hierbei ging es hauptsächlich um Streitigkeiten oder Unklarheiten um Landbesitz bei einer Erbschaft, um Beleidigung u. ä. zu deren Schlichtung man Anklage beim Häuptling erhob.

e) Das kriminelle Vergehen (ámánényá)

Dieser Fall trat ein, wenn jemand ein Verbrechen begangen hatte und vom Häuptling entweder verhaftet oder vor Gericht geladen worden war. Gründe waren der Verstoß gegen die Exogamie-Vorschriften, die Aufforderung eines Verrückten oder Geächteten, durch den "ntám Tabu". Ehebruch mit der Frau eines ohéné' bzw. eines ománhéné,die Aburteilung der Schuldigen eines brepó-Fluches sowie Verschwörung und Verrat.
Ein ohéné-Gericht konnte solche Fälle nur mit der Zustimmung der ománhéné behandeln, da sonst nur der ománhéné solche Vergehen gerichtlich entscheiden durfte. Vor und nach jeder ámánényá-Verhandlung wurden Schafe als Opfer für die Ahnen auf Kosten des Schuldigen geschlachtet.

Die Gerichtsverhandlungen fanden auf dem "asenîi" (Platz des Gerichtes) statt. Wie schon erwähnt, war die Öffentlichkeit bei dieser "asenii" zugelassen. Der Kläger brachte seinen Rechtsfall vor, wobei ihm gleichzeitig von den Richtern Fragen gestellt wurden, um Unklarheiten zu beseitigen. Dasselbe geschah mit dem Angeklagten, wenn er anschließend seine Aussage machte. Zeugen wurden, wenn vorhanden, zu jeder Gerichtsverhandlung geladen.

Der Kläger, der Angeklagte und die Zeugen mußten einen Fetisch-Eid leisten ("insé"), und man erwartete bei unwahrer Aussage die Bestrafung durch den betreffenden Fetisch. Häuptlinge und andere Inhaber von Ahnenstühlen waren vom "dinsé" ausgenommen, weil sie als "heilig" galten. Wenn diese dennoch falsche Aussagen machten, glaubte man, daß sie von ihren entsprechenden "nkonguá" bestraft würden. Die Ahnen galten nämlich als mächtiger als die Fetische, und deswegen mußten Fetischpriester selbst den "dinsé" leisten.

Nachdem die Parteien gehört waren, zogen sich die Mit-

glieder des Richterkollegiums, d. h. der Rat der Altesten sowie der ódikró und der ohéné bzw. ománhéné zurück, um über das zu fällende Urteil zu beraten. Nach ihrer Rückkehr wurde das Urteil durch den Sprecher des betreffenden ohéné verkündet. Wo Zeugen fehlten oder widerstreitende Aussagen das Urteil erschwerten, gab das Gottesurteil den Ausschlag. In diesem Fall bereitete beispielsweise bei den Fante der Fetischpriester eine Flüssigkeit aus Kräutern "edúm" zu und gab sie den Beteiligten zu trinken. Wer diesen Trank erbrechen mußte, wurde für nicht schuldig erklärt, wer ihn aber nicht erbrechen konnte, für schuldig befunden [1]. In manchen ámánényá-Fällen, wie zum Beispiel bei Verrat oder Verschwörung, wurden beim Fehlen von Zeugen Geständnisse durch Folter erzwungen. So wurde zum Beispiel das Handgelenk des Angeklagten mit einer Eisengabel auf einen Holzblock gedrückt. Es wurde dann solange auf die Gabel gehämmert, bis der Beschuldigte die Wahrheit sagte.

Es gab keine Gefängnisse, und Zahlungsunfähigkeit bedeutete oft Sklaverei. Geldstrafen richteten sich nicht nur nach der Art des Vergehens, sondern auch nach dem Reichtum des Angeklagten [2]. Die Strafe für ámánényá-Beschuldigte war gewöhnlich der Tod. Außer dem ománhéné und den fünf Häuptlingen der verschiedenen Häuptlingschaften durfte kein anderes Oberhaupt die Todesstrafe aussprechen. Zur Vollstreckung gab es dafür ausgebildete Henker "abráfó", die den Verurteilten öffentlich mit dem Schwert enthaupteten.

---

1) J. E. Casely Hayford (II. Bd.), 1970, S. 94.
2) E. Fischer, 1911, S. 46.

16. Die handwerklichen Tätigkeiten und ihre Rolle in der Gemeinschaft

Außer der hauptsächlichen Beschäftigung der Twi als Feldbauer sowie der Fante als Fischer und Feldbauer spielten bei beiden auch handwerkliche Tätigkeiten eine wichtige Rolle. Die verbreitesten Handwerke waren die Weberei [1], die Holzschnitzerei, die Töpferei und die Metallverarbeitung. Allgemein verbreitet war der Tretwebstuhl. Die auf ihm hergestellten langen, schmalen Webestreifen wurden zu einem entsprechend großen Tuch zusammengenäht. Farbgebung und Musterung wiesen auf den Clan, die soziale Stellung auf das Geschlecht des Trägers hin [2]. Das Muster hatte bisweilen auch sprichwörtliche Bedeutung, so wie man auch regionale Unterschiede an ihnen ablesen konnte.

Während ihrer Tätigkeit waren Weber und Webstuhl mit bestimmten Tabus belegt. Eine Frau durfte zum Beispiel während ihrer Menstruation weder den Webstuhl berühren noch den Weber direkt ansprechen. Ebenso durften alte Webstühle nicht verbrannt werden [3]. Der Weberberuf wurde vom Vater auf die Söhne vererbt, und diese begannen schon in der Kindheit mit den Weberarbeiten [4].

Die überall unter den Akan bekannte Töpferei wurde fast ausschließlich von den Frauen ausgeübt. Die Beteiligung der Männer an der Töpferei war indessen nicht verboten. Doch sollte nach Meinung der Männer das Töpfern den Frauen vorbehalten bleiben, weil Töpfe keine wichtigen Handelsartikel, sondern nur Tauschgegenstände für Nahrungsmittel waren. Das Töpferhandwerk ging von der Mutter auf die Töchter über. Deshalb waren in den meisten

---

1) Das Spinnen mit der Handspindel wurde nicht als Handwerk angesehen.
2) M. Manoukian, 1950, S. 19.
3) M. Manoukian, 1950, S. 19.
4) Ob die Akan die Webkunst selbst vom Norden mitgebracht hatten oder sie erst später eingeführt wurde, ist noch nicht bekannt. Jedenfalls ist die Weberei bei den Asante, am meisten entwickelt.

Fällen alle Frauen einer Familie Töpferinnen [1]. Falls sich die Männer an der Töpferei beteiligten, handelte es sich meist um Dinge für ihren speziellen Eigenverbrauch, zum Beispiel die Herstellung von Tabakpfeifen, die künstlerisch mit menschlichen Figuren gestaltet wurden.

Aus Holz geschnitzte Gegenstände, wie beispielsweise Schirme, Stühle, Trommeln usw. wurden von Spezialisten hergestellt. Während der Arbeit waren die Schnitzer für die Frauen tabu, eine Vorschrift, die sehr streng eingehalten wurde und auf deren Verletzung schwere Ahndung und sogar die Todesstrafe stand [2].

17. Die Metallhandwerker

Zu den Metallhandwerkern gehörten die Eisen- und Goldschmiede. Sie waren hochqualifizierte Spezialisten und genossen überall großes Ansehen. Es gab von diesen Handwerkern mehrere in jedem Ort, wobei sie sich zu Zünften organisierten.

Die Eisenschmiede nahmen im sozialen, politischen, militärischen sowie religiösen Bereich eine besondere Stellung ein. Sie waren "Träger des Feuers", eine Besonderheit, die sie mit "nyame" ("Schöpfergott") in Verbindung brachte. Auf den Wanderungen bei der Suche nach neuen Wohngebieten waren die Schmiede die Anführer und gleichzeitig verantwortlich für die Lagerfeuer in den Nächten. Im Krieg dienten sie in der Vorhut zusammen mit dem "adontenhéné" und lieferten die von ihnen aus Eisen gefertigten Kugeln, wie sie auch die Verwundeten pflegten. Als Hersteller für die landwirtschaftlichen Werkzeuge waren sie für die Nahrungsversorgung unentbehrlich.

---

1) M. Manoukian, 1920, S. 20
2) M. Manoukian, 1950, S. 20

Die Goldschmiede spielten eine nicht minder wichtige Rolle. Gold hatte ja nicht nur eine große Bedeutung als Schmuck, es war auch im sozialen und religiösen Leben von großer Wichtigkeit. Die religiösen Vorstellungen, die mit dem Goldschmuck verbunden waren, trugen zum Ansehen ihres Herstellers bei.

Bei einer Ortsgründung galt das Vergraben von Gold als Zeichen für die endgültige Siedlungsgründung, und man glaubte, daß dies den Bewohnern der Ortschaft Wohlstand und ein gesundes, langes Leben sichern würde [1].

Goldschmiede fertigten für Könige und Häuptlinge den profanen und kultischen Schmuck und deren Totenmaske an. Manche Könige bzw. Häuptlinge beschäftigten an ihren Höfen zusätzlich besonders begabte Handwerker, wie Weber und Elfenbeinschnitzer, wobei Meisterstücke ihrer Kunst sowohl das Ansehen des Königs als auch der betreffenden Handwerker erhöhten. Reiche Geschenke waren ihr Lohn, deren Wert dem der angefertigten Gegenstände entsprach [2]. Die gefragtesten Gegenstände der Goldschmiede waren Finger- und Ohrringe sowie Armreifen. Sie wurden nach der "cire-perdue"-Methode hergestellt. Außerdem war der Goldschmied gleichzeitig der Hersteller und Aufbewahrer der Goldgewichte "abrammuó" (Twi), nach denen die Wertäquivalente beim Handel festgelegt wurden. Außer den Goldschmieden hatten nur Personen gehobener sozialer Stellung, wie Könige, Häuptlinge und Priester derartige Goldgewichte in Besitz. Unter den Frauen war der Frauenhäuptling die einzige Goldbesitzerin.

Wie es auch bei anderen Handwerken üblich war, wurde der Goldschmiedeberuf ebenfalls vom Vater auf den Sohn vererbt. Nach der Überlieferung hatten die Akan die Kenntnis der Goldverarbeitung von Norden mitgebracht. Gold war im alten Bono-Reich bekannt. Das Rohmaterial, neben

---

1) K. Antobam, 1963, S. 76
2) A. Otto, 1968, S. 17

Gold auch Kupfer, Messing und Silber, wurde nicht im Akan-Gebiet gewonnen, sondern vor Ankunft der Europäer entweder über Nordafrika und die Sahara durch Tauschhandel erworben oder von anderen Völkern der "Goldküste" eingetauscht, die diese Metalle in den "Kupferminen" von Takedda und Loango ausbeuteten [1].

18. Der Markt und die Geldmittel

Für den Kauf und Verkauf der Handwerksprodukte und der Nahrungsmittel gab es in jedem Dorf einen Markt, auf dem hauptsächlich Tauschhandel betrieben wurde. Auch hier unterschieden sich die Handelsprodukte der Männer von denen der Frauen. Die Frauen tauschten hauptsächlich Nahrungsmittel (darunter auch Federvieh) und Töpfe, während der Handel mit Gold, Sklaven, Elfenbein, Gewebe, Affenfellen und Kolanüssen den Männern vorbehalten war.

Der Markt fand an bestimmten Tagen statt, wobei es meist einen Vier-Tage-Rhythmus gab. Normalerweise wurde ein Markt nicht nur von den Bewohnern eines Dorfes besucht, sondern, je nach der Vielfalt des Angebotes, auch von Bewohnern der weiteren Umgebung, sogar von Interessenten außerhalb des Gebietes der betreffenden ethnischen Einheiten. Die Twi gingen zum Beispiel an die Küste, um Salz und Meeresfische einzutauschen. Aus Nordafrika und aus Teilen des Nordostens kamen Araber und suchten schon vor dem 14. Jahrhundert Gold, Sklaven und Kolanüsse auf den westafrikanischen Märkten zu erwerben [2].

---

1) A. Ott, 1968, S. 24
2) Vgl. hierzu R. Szereszenski, 1965, S. 3

Größere Märkte, wie die von Kano und Timbuktu, bezogen ihre Produkte von den kleineren Märkten Westafrikas [1].

Neben dem Tauschhandel dienten auf den Akan-Märkten auch bestimmte Wertmesser als Zahlungsmittel. B. S. Akuffo berichtet von Wertäquivalenten bei den Twi um etwa 1500 aus Adanse [2]. Danach einigten sich die Regierungsbeamten eines omán jeweils über einen Gegenstand, den sie als Wertmaßstab verwenden wollten. In verschiedenen Perioden der Akan-Geschichte haben Eisenstücke, Kauris, Salz und Goldpulver als Zahlungsmittel gedient. Das bekannteste und am längsten benutzte Wertäquivalent war Goldstaub, der mit Hilfe der schon erwähnten Goldgewichte ausgewogen wurde. Auf diese Weise wurde auch der Handel mit den Arabern und den Europäern abgewickelt. Bei den Akan war diese Zahlungsweise ursprünglich nur auf die Rückzahlung von Darlehen, auf den Kauf von Sklaven und bestimmter Repräsentationsgegenstände beschränkt sowie auf die Zahlung von tírísíka (siehe oben) und gerichtlichen Strafen [3].

Für den Kleinhandel bildeten Samenkörner die Basis des Gewichtssystems, wobei sich das Gewicht von Reiskörnern und Goldstaub entsprechen mußte. Nach Absprache mit den Europäern wurden die monetären Entsprechungen dieser Gewichte später in englischer Währung wie folgt festgelegt [4].

---

1) E. P. Skinner, 1964, S. 77
2) B. S. Akuffo, o. J. S. 170-171
3) J. B. Christensen, 1968, S. 124-128
4) Zusammengestellt aus den Angaben von A. Otto, 1968, S. 19-24

Twi-Bezeichnung	Bedeutung	Äquivalent in Englisch
pówáhú [1]	die Hälfte eines Reiskornes	1/4 d
pówá oder péséwá fá	ein Reiskorn	1/2 d
péséwá	ein blauer Samen oder 2 Reiskörner	1 d od. 1 1/2 d
damma (Twi) oder daamba (Fante)	abrus precatorius, ein roter Samen mit schwarzem Punkt an einem Ende;	2 d
tákúfá oder sempoá	die Hälfte eines dunklen Samens mit schwarzen Punkten oder die Hälfte eines ganz schwarzen Samens	3 d
kókwá	ein größerer Samen von abrus precato, Pflanze mit rotem Samen;	4 1/2 d
tákú	ein weißer Samen mit schwarzen Punkten oder ein ganz schwarzer Samen	6 d
nkókwá mmiénú	zwei große Samen von abrus precatori	9 d
tákú mmiénú	zwei "tákú"	1 s
ntákú [2] mmiensá	drei "tákú"	1 s 6 d

Alle anderen Gewichte, einschließelich der Goldgewichte und ihren Entsprechungen, waren entweder Teile oder ein Vielfaches der genannten Grundsamengewichte.

1) Anm.: "pówáhú" bedeutet, daß der Samen so leicht ist, daß er vom Wind hinweggeweht werden konnte.
2) Anm.: "ntákú" ist die Mehrzahl von "tákú".

Durch den zunehmenden Handel zwischen den Akan und den Europäern entstand die Notwendigkeit, ein einfaches Gewichts- und Wertsystem zu finden. So wurde der "ackie" [1] als günstigere Einheit festgelegt. Ein "ackie" entsprach 1/16 Unze Gold, wobei Preisschwankungen vorkamen. Vor 1769 z. B. kostete 1/16 Unze Gold, also ein "ackie", 12 ntákú. 1801 kostete ein "ackie" nur 8 ntákú.

Wie schon erwähnt, sind die Wertäquivalente und die Märkte nicht nur auf Akan-Gebiete oder auf bestimmte ethnische Gruppen beschränkt. Vielmehr hatten die Märkte Beziehungen zum Norden und später zu Europa. All das und das Übergewicht der Landwirtschaft im ganzen westafrikanischen Raum zeigen eine gewisse Einheitlichkeit des Wirtschaftssystems [2].

---

1) Es ist fraglich, ob das Wort "ackie" arabischen, afrikanischen oder französischen Ursprungs ist. Das arabische Wort "wukkiya" war eine Gewichtseinheit. In Djenne war "wakie" die Basis für Goldgewichte. Dasselbe Wort existiert in der Akan-Sprache als awotwe (acht) oder akye (Teil), und es ähnelt dem französischen "ecu" (A. Ott, 1968. S. 26)
2) Vgl. hierzu auch E. P. Skinner, 1964, S. 77.

III. Der Fremdeinfluß

Historische Grundlagen der Veränderungen im wirtschaftlichen und sozialen Aufbau

1. Von den frühen Kontakten zur Kolonisation:

In den vorangegangenen Teilen wurde die Gesellschaftsstruktur, der politische Aufbau und die Wirtschaft der Twi und Fante dargestellt. Nun soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit auf die Veränderungen durch den Kontakt mit der afrikanischen und außerafrikanischen (vor allem europäischen) Umwelt und die daraus entstehenden Probleme eingegangen werden. Zuerst sollen die historischen Faktoren, die dem Fremdeinfluß vorausgingen, in Kürze behandelt werden.

Über den ursprünglichen Wohnsitz der Akan [1] ist das Nötige oben gesagt worden. Vor und während ihrer Einwanderung in ihr heutiges Gebiet trafen sie mit anderen afrikanischen Völkern, vornehmlich den Guan im Norden und später den Ga, den Ewe und wiederum mit den Guan im Süden zusammen. Diese Kontakte waren teils friedlicher Art (Handel), teils kriegerisch. Auch mit Moslems kamen sie in Berührung. Durch Handel gelangte Gold von der Goldküste lange vor der Ankunft der Europäer in den arabischen Norden und weiter nach Europa [2].

Nachdem sich die Akan in ihrem heutigen Gebiet angesiedelt hatten, wurde der Kontakt mit den Arabern von den Asantefó [3] fortgesetzt [4].

Die Kontakte mit den erwähnten afrikanischen Völkern der Umgebung hatten keinen großen Einfluß auf die weitere Entwicklung der Akan, weswegen sie von geringerer Bedeutung für die Probleme sind, mit denen sich diese Arbeit

---

1) Über die Zugehörigkeit der Twi und Fante zur Akan-Sprachgruppe siehe oben.
2) A. Ott, 1968, S. 24.
3) Die Asantefó sind eine Twi-Gruppe in Zentral-Ghana.
4) Siehe darüber: I. Wilks, 1961, S. 14-28.

befaßt. Der entscheidende Fremdeinfluß auf die traditionelle Kultur der Twi und Fante begann mit dem Erscheinen der Europäer an der "Goldküste". Die Portugiesen waren die ersten Europäer, die im Jahre 1471 an der Küste landeten. Hauptziel des portugiesischen Unternehmens war es, den Handel an der westafrikanischen Küste in ihre Hände zu bringen [1]. Sie ließen sich im Wohngebiet der Fante in der Gegend zwischen Cape Three Points und Cape Coast nieder. Hier fanden sie so viel Gold, daß sie diesen Teil Afrikas "Goldküste" nannten [2].

Um das Handelsmonopol gegen andere europäische Konkurrenten zu sichern, schickte Johannes II. von Portugal eine Gesandtschaft unter Führung von Don Diego de Azambija an die Goldküste, um dort eine Festung errichten zu lassen. 1482 wurde sie als "Sao Jorge da Mina", später als "Elmina" bekannt, errichtet. Elmina wurde das Handelszentrum der Portugiesen. Das Gold der Afrikaner wurde u. a. gegen Öllampen, Kleidung, Tuche, Weißwein, Korallen und Perlen getauscht. Die Fante fungierten als Händler zwischen den Twi und den anderen Stämmen im Innern des Landes.

Die Portugiesen interessierten sich von Anfang an auch für den Sklavenhandel. Sklaverei und Sklavenhandel waren schon in voreuropäischer Zeit unter den Akan bekannt [3]. Sie trieben Sklavenhandel mit den Moslems. Nach der Einführung der islamischen Religion in Bornu und im Haussa-Gebiet kamen Händler aus dem Norden, um Sklaven für den Hausbedarf der muslimischen Städte in Nordafrika und Süd-

---

1) Den Portugiesen waren die Goldvorkommen in Westafrika bekannt. Die eigentliche Quelle dieses Goldes in Westafrika blieb aber sowohl den Arabern als auch den Portugiesen ein Geheimnis. 1469 schloß der König (Johannes II.) von Portugal einen Vertrag mit einem gewissen Fernão Gomez, wobei Gomez den Handel an der Westküste Afrikas für Portugal für fünf Jahre monopolisieren sollte. Zu dieser Zeit gelangten die Portugiesen selbst an die "Goldküste".
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 66.
3) Siehe oben.

westasien zu kaufen. Nach Ankunft der Portugiesen verlagerte sich der Schwerpunkt des Sklavenhandels vom Inland an die Küste, mit Elmina als Handelszentrum [1]. Hier zahlten die Moslems mit Gold für die von den Portugiesen angebotenen Sklaven [2]. Den Großteil ihrer Sklaven brachten die Portugiesen jedoch auf ihre Inselkolonien im Atlantik (Kapverdische Inseln und Sao Thome) und nach Portugal [3].

Nach der Entdeckung Amerikas und besonders seit der mit dem Ende des 17. Jahrhunderts einsetzenden Plantagen-Wirtschaft wurde der Sklavenhandel für die Europäer immer ertragreicher. Er stellte den Goldhandel bald in den Schatten. Im Laufe des 17. Jahrhunderts beteiligten sich auch die Franzosen, Spanier, Engländer, Holländer, Schweden, Dänen und Preußen am Wettlauf um die Erringung des Handelsmonopols an der Goldküste.

1642 wurden die Portugiesen endgültig von den Holländern vertrieben. Die Engländer, die Schweden, Dänen und Preußen waren noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts am Goldküstenhandel beteiligt, aber nur die Dänen, Holländer und Engländer konnten sich bis ins 19. Jahrhundert an der Goldküste halten.

2. Die Kolonisation

Die Europäer waren nur als Händler tätig und hatten keine politische oder rechtliche Autorität über die Afrikaner. Sie mußten vielmehr Bodenzins an die afrikanischen Oberhäupter für ihre Festungen zahlen [4]. Die Afrikaner konnten die Europäer sogar strafrechtlich verfolgen [5]. Diese Verhältnisse änderten sich grundlegend mit der ge-

---

1) C. Fyfe, 1969, S. 247-248.
2) Der König von Portugal soll diesen Handel mit Moslems verboten haben, damit reine christlich getauften Sklaven Moslems dienten (C. Fyfe, 1969, S. 248).
3) Zwischen 1486 und 1493 wurden jährlich im Durchschnitt 448 Sklaven nach Portugal verschifft (A. A. Boahen, 1968, S. 108).
4) J. E. C. Hayford, 1970, S. 136.
5) J.B. Danquah, 1957, S. 12-13.

setzlichen Abschaffung des Sklavenhandels (1807) und der Sklaverei (1833). Es folgte die Epoche der Kolonisierung. Die Europäer unterhielten Handelskontakte zu Afrikanern bestimmter ethnischer Gruppen, die ihnen dafür einen gewissen politischen Einfluß verschafften. Elmina, Axim und einige andere Orte waren vorübergehend zu Einflußgebieten der Holländer geworden. Die Dänen unterhielten u. a. Beziehungen zu den Akuapem und Akyem, und die Engländer trieben Handel mit den ethnischen Gruppen zwischen Pra und Volta, vornehmlich den Fante.

1844 schloß England einen Bündnisvertrag mit den Königen von acht Küstenstaaten. In diesem Bündnis anerkannten die afrikanischen Partner u. a. die Gerichtsbarkeit Englands, die Abschaffung der Menschenopfer und der "barbarischen Sitten", wie z. B. Menschenentführung. Nach diesem Vertrag sollte ferner die Verhandlung von Kapitalverbrechen und größeren Straftaten vor einem Gericht stattfinden, das aus britischen Justizbeamten und verschiedenen Häuptlingen bestand. Man wollte damit eine Anpassung des herkömmlichen Rechts der Afrikaner an die Prinzipien des englischen Rechts erreichen.

1850 kauften die Engländer den Dänen ihre Festungen ab und brachten damit die dänischen Einflußgebiete in ihre Hand. 1872 fielen die Festungen der Holländer an die Engländer. Dadurch wurde England die einzige europäische Handelsmacht an der Goldküste. 1874 proklamierte England einseitig die Goldküste als britische Kolonie. 1901 wurde Asante annektiert, "um den Handel mit der erworbenen Kolonie zu sichern".

Im selben Jahr wurde der heutige Norden Ghanas britische Kolonie, "um den Handel mit Asante gegen Frankreich und Deutschland zu sichern" [1]. Die frei annektierten Gebiete wurden dann als "Goldküste" unter der Herr-

---

1) W. E. F. Ward, 1963, S. 317.

schaft der britischen Krone zusammengefaßt. Die Grenzen der damaligen Goldküste fielen im großen und ganzen mit den Staatsgrenzen des heutigen Ghana zusammen. Die ethnischen Gruppen innerhalb dieser Grenzen bildeten weder sprachlich noch religiös noch in bezug auf ihre Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung eine Einheit. An manchen Stellen durchschneidet diese künstliche Grenze sogar die Wohngebiete zusammengehöriger Stämme, z. B. die des Ewe und mancher Akan-Gruppen.

Die Goldküste wurde nach dem System der "Indirect Rule" verwaltet, wobei England die Afrikaner durch ihre Häuptlinge und Könige regierte. Dieses System ließ die einheimischen Institutionen anscheinend weitgehend unberührt. Wie im weiteren Fortgang der Arbeit ersichtlich werden wird, war das eine Illusion, denn die Kolonisation bedeutete dennoch einen direkten Eingriff in fast alle Bereiche der Afrikaner. Die Engländer gingen in ihren Beziehungen zu den Einheimischen davon aus, daß sie ihnen die "Zivilisation" zu bringen hätten, eine logische Folge der subjektiven Einschätzung sowohl der eigenen als auch der einheimischen Kultur durch die Engländer. Die Probleme wurden dadurch kompliziert, daß die Repräsentanten der britischen Regierung fast ausschließlich Kaufleute, Abenteurer und Soldaten waren, die die Kultur der Afrikaner weder verstehen konnten noch wollten. Hinzu kommt, daß die Anwendung ein und derselben Regierungsform für Völker verschiedener kultureller Prägung große Probleme mit sich bringen mußte.

3. Die Mission und das Bildungssystem

Das Interesse der Europäer an der Verbreitung der christlichen Religion unter den Afrikanern war bis zur

Mitte des 18. Jahrhundert nicht nennenswert [1]. Zwar gab es neben den europäischen Händlern und Soldaten auch Geistliche, ihre Tätigkeit war aber fast ausschließlich auf die Betreuung der Europäer in den Festungen und Niederlassungen beschränkt. Erst die Ankunft des Rev. Thomas Thompson, eines Mitgliedes der "Society for the Propagation of the Gospel", aus England, im Jahre 1752, kennzeichnet den Anfang der missionarischen Tätigkeit an der Goldküste. Als Kaplan der Europäer in den Festungen versuchte er, mit einigem Erfolg, die Bewohner von Cape Coast zum Christentum zu bekehren [2].

Die heutige Verbreitung der Presbyterianischen Kirche in der Ostregion Ghanas bei den Akuapem und Akyem sowie der Methodistischen Kirche bei den Fante, ist auf die frühe Tätigkeit der protestantischen Missionare zurückzuführen. 1827 begaben sich Missionare der Basler Mission auf Einladung der dänischen Regierung an die Goldküste. Ihre Arbeit beschränkte sich vorerst auf das dänische Einflußgebiet, nämlich auf Christenbourg (Ga-Gebiet). Seit 1835 waren sie auch in Akuapem und in Akyem tätig.

Neben den Kirchen waren die Schulen gleichzeitig Bekehrungs- und Ausbildungsstätten für die Afrikaner. Die Basler Mission hatte in Aburi und Akropong einschließlich der Ga-Gebiete etwa 17 Schulen und eine Pädagogische Fachschule eingerichtet [3]. Schon um 1858 unterhielt die Methodistische Kirche entlang der Küste von Dixcove bis Prampram 29 Schulen mit 900 Schülern und 230 Schülerinnen. 1881 kamen die ersten katholischen Missionare

---

1) Es waren allerdings einige Versuche zur Missionierung unternommen worden. Bereits die Portugiesen machten die ersten Bekehrungsversuche (D. Kimble, 1963, S. 151). Sie sollen sogar ihre Sklaven vor dem Abtransport getauft haben. Aber das Interesse am Handel mit Gold und Sklaven ließ wenig Raum für intensive Missionsarbeit.
2) R. T. Parsons, 1963, S. 3
3) D. Kimble, 1963, S. 71.

seit dem Rückzug der Portugiesen. 1887 erkannte ein Erziehungsrat der Kolonialregierung zwei Kategorien von Grundschulen an, nämlich die Regierungsschulen (Government schools) und die von der Regierung unterstützten Schulen. Die letzteren waren Missionsschulen [1].

Die folgende Tabelle soll die zahlenmäßige Ausweitung der Schulen im Zeitraum von 1890 - 1900 zeigen [2].

Jahr	Regierung	Missionsschulen	Gesamtzahl	Anzahl der Schüler
1890-1891	5	49	54	5 076
1891-1892	5	69	74	6 666
1892-1893	6	66	72	7 350
1893-1894	5	70	75	7 689
1894-1895	7	93	100	9 954
1895-1896	6	109	115	11 205
1896-1897	7	111	118	
1897-1898	7	112	119	11 182
1898-1899	7	123	130	12 240
1899-1900	7	131	138	11 996

Aus der Tabelle wird ersichtlich, daß die Missionen bei der Einrichtung und Verbreitung der Schulen von größerer Aktivität und Bedeutung waren. Die Zahl der Schulen vergrößerte sich ständig. Um 1918 hatte z. B. die Bremer Mission 189 Schulen (gegenüber nur 3 im Jahre 1901), mit 12 395 Schülern und 33 523 christlichen Mitgliedern. Zur gleichen Zeit unterhielt die Methodistische Kirche 240 Schulen (gegenüber 49 im Jahre 1902), mit 14 792 Schülern und 78 252 christlichen Mitgliedern [3].

1) H. O. A. William, 1964, S. 32.
2) F. Wright, 1905, S. 8.
3) R. T. Parsons, 1963, S. 6-7.

Die damalige Schulbildung war auf die Unterweisung im christlichen Glauben und auf das Lesen und Schreiben beschränkt. Zum Teil um den Bedarf der Handelsfirmen an alphabetisiertem Personal zu befriedigen. Die Kolonialregierung versuchte vor allem, Kinder von Häuptlingen und Königen auszubilden, damit diese britisch gebildet wurden und das politische Interesse der Briten vertreten konnten. Diesem Plan der Kolonialregierung lag aber ein Irrtum in der Beurteilung der Sozialstruktur der Akan zugrunde, die zahlenmäßig die stärkste ethnische Gruppe bildeten. Die Söhne von Häuptlingen waren nämlich nach der matrilinearen Gesellschaftsordnung gar nicht dafür vorgesehen, Schlüsselpositionen einzunehmen.

Nicht nur die Dekrete der Kolonialbehörden, sondern auch die religiöse Intoleranz des Christentums führte zu einem direkten Eingriff in das Leben der Afrikaner. Die Missionare, in deren Weltbild das mutterrechtliche System der Akan nicht paßte, betrieben einen Frontalangriff auf die traditionelle Gesellschaftsstruktur der Akan. Die neue Religion, die das "Pater Noster" statt des für die Akan leichter verständlichen "Mater Nostra" oder "Avanculus Noster" betete, brachte Schwierigkeiten für die Heirats- und Erbfolgeregeln mit sich. Dennoch wurde die Schulbildung mit ihrem christlichen Bildungsziel von den Afrikanern trotz anfänglicher Schwierigkeiten als ein wichtiger Faktor der weiteren Entwicklung akzeptiert. Sie wurde auch dadurch vorangetrieben, daß ein Teil der Afrikaner glaubte, durch die Aneignung der europäischen Religion und Schulbildung zu Wohlstand gelangen zu können [1]. Neben den Regierungs- und Missionsschulen entstanden nun Schulen, die von Dorfbewohnern selbst in ihren Ortschaften errichtet worden waren. Die Oberschulen wurden fast durchweg durch die Initiative der Afrikaner selbst eingeführt [2]. So entstanden zwischen 1900 und 1910 vier Oberschulen.

---

1) Vgl. hierzu auch R. T. Parsons, 1963, S. 5.
2) P. A. Larbi, 1970, S. 6.

Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die Zunahme von Schulen im Zeitraum von 1901 - 1950 [1].

Jahr	Regierungs- u. Missions-schulen	Zahl der Schüler an R. u. M.-Sch.	Zahl der selbständigen Schulen	Zahl der Schüler an selbständig. Schulen	Gesamtzahl aller Schüler
1901	135	12 018	120	-	-
1911	160	18 680	217	-	-
1920	218	28 622	309	13 717	42 339
1925	236	32 839	300	-	-
1930	344	42 445	253	11 696	34 151
1940	472	62 946	476	28 101	91 047
1950	1 621	209 303	1 378	71 717	281 020

Die von der Regierung finanziell unterstützten Schulen sind Missionsschulen sowie einige von amán eingerichtete Schulen. Eigentliche Regierungsschulen gab es nur wenige. (1920: 20 Schulen, 1930: 30 Schulen, 1940: 25 Schulen, 1950: 48 Schulen.) Selbständige Schulen sind kleinere Missionsschulen oder von den Afrikanern selbst eingerichtete Schulen, die keine finanzielle Unterstützung von der Kolonialregierung bezogen. Diese selbständigen Schulen wurden nicht alle statistisch erfaßt. Deshalb ist die obige Tabelle nicht vollständig.

Die Schulausbildung, die ganz nach dem Bedarf der europäischen Firmen und der Kolonialverwaltung ausgerichtet war, vernachlässigte die Ausbildung technischer und landwirtschaftlicher Fachkräfte. Schulbildung genossen zu haben, bedeutete bald, keine körperliche Arbeit mehr leisten zu müssen. Hinzu kommt, daß der Oberschulbesuch die Voraussetzung für das Studium der Medizin und der Rechte war. Der Beruf des Arztes und des Juristen hatte das höchste Sozialprestige und war außerdem für viele

1) Zusammengestellt aus: Gold Coast, Report of the Education Committee 1937 - 1941, 1942, S. 29-30, A. W. Cardinal: The Gold Coast, 1931, S. 194-200.

attraktiv, weil er sehr einträglich war. Auch der Wunsch, später in einem Büro zu arbeiten, brachte mehr und mehr Afrikaner zum Schulbesuch. Aus diesen Gründen ging die Entwicklung der technischen Ausbildung sehr langsam voran, zumal es auch gar keine Stellen für Techniker gab. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts machte die Kolonialregierung schwache Versuche, eine technische Ausbildung anzuregen und errichtete 1922 vier technische Ausbildungstätten in Manpong (Akan-Asante), Kyebi (Akan-Akyem), Assuansi (Akan-Fanti) und Yendi (in Nord-Ghana). Schon 1953 hatte die Kolonialregierung keine Beschäftigung für die wenigen Absolventen. Die Position eines Angestellten blieb weiterhin attraktiv; denn erstens war das Stellenangebot ausreichend, und zweitens verdiente ein Büroangestellter mehr als ein Techniker [1]. Um 1951 gab es nur noch 23 technische Institute an der Goldküste, mit 3 330 Schülern, also weniger als 1 % der Schüler aller Schulen [2].

Eine der ersten Maßnahmen der Nkrumah-Regierung (1951) war die Einführung eines Plans zur beschleunigten Entwicklung des Bildungssystems. Ziel dieses Planes war es, so schnell wie möglich allen Kindern die Möglichkeit eines Grundschulbesuches zu geben. Die Zahl der Grundschulen (Primary schools) nahm zwischen 1951 und 1959 um mehr als das Dreifache zu [3]. 1962 wurde das Schulgeld für Grund- und Mittelschulen abgeschafft und die Schulpflicht eingeführt. 1963 folgte die Einführung der Lehrmittelfreiheit. Zur Auffüllung der Lehrerschaft wurden pädagogische Fachschulen in behelfsmäßiger Form errichtet [4]. Das führte zu einer weiteren Zunahme der Schulen und Schüler.

---

1) J. P. Forster, 1965, S. 150-151.
2) Ghana Education Statistics, 1957, S. 1.
3) 1951 gab es 1 083 Grundschulen mit 154 360 Schülern. 1959 gab es 3 428 Grundschulen mit 465 290 Schülern. Die Mittelschulen zeigten folgende Zunahme: 1951: 539 Schulen mit 66 175 Schülern; 1959: 1 118 Schulen mit 139 984 Schülern. Education Report, 1961, S. 53.
4) 1955 gab es 29 Pädagogische Fachschulen; 1963/64 gab es 46 und bis Ende 1966/67 waren es 82.

Die Entwicklung von Oberschulen ging langsamer voran. Die Tabelle zeigt die Zunahme der verschiedenen Schultypen von 1961 - 1970 (siehe nächste Seite).

Außer der 1948 errichteten Universität (University of the Gold Coast) wurden 1951 das Kumasi College of Technology (später University of Science and Technology) und 1962 die University College of Cape Coast errichtet. (Siehe hierzu auch die Tabelle auf der folgenden Seite).

In dem Streben nach Schulbildung wurden besonders während der Regierung Nkrumahs die Erwachsenen nicht vernachlässigt. 1951 wurde ein "Plan for Mass Literacy, Mass Education and Community Developement" von der Gesetzgebenden Versammlung der damaligen Regierung erarbeitet [1]. Zur Durchführung dieses Erziehungsprogrammes wurde die "Ministry of Social Welfare and Comminity Developement" errichtet. Die Hauptaufgabe der beiden Abteilungen, nämlich der Social Welfare und der Community Developement, war die Erwachsenenbildung, mit dem Schwerpunkt der Alphabetisierung. Die Abteilung für Social Welfare befaßte sich mit der Stadt, während das Community Developement für die ländlichen Bezirke zuständig war. Eine Werbeaktion durch Plakate, Presse, Rundfunk und - seit einigen Jahren - das Fernsehen wird unternommen. Bis 1962 waren 126 829 Erwachsene alphabetisiert. Nach dem Lesen und Schreiben der Muttersprache wurde die Gelegenheit geboten, an einem Englischkurs teilzunehmen.

Bei einer "Adult Education Class" wurden Vorträge über aktuelle Fragen und Allgemeinwissen auf für jedermann verständlichem Niveau geboten. Die Teilnehmer, Alphabeten und Analphabeten, wählen die Themen aus, zu deren Behandlung der jeweilige "Mass Education Assistant" Persönlichkeiten aus allen Lebensbereichen heranzieht. Nach dem Vortrag wird diskutiert. Diese Vorträge waren und sind von großem, unmittelbarem Wert, da sie praktische

---

1) J. Büse, 1966, S. 92.

Tabelle über:

Staatlich anerkannte Ausbildungsinstitute - von 1961/62 bis 1969/70

	1961/62	1962/63	1963/64	1964/65	1965/66	1966/67	1967/68	1968/69	1969/70
Grundschule	641 770	806 211	871 385	1065 251	1137 495	1116 843	1072 523	1016 457	957 629
Mittelschule	184 292	204 935	205 626	257 625	267 434	280 866	329 679	381 569	424 430
Oberschule	19 062	23 891	27 663	33 131	42 111	42 276	43 889	46 889	49 182
Lehrerausbildung Päd. Fachschulen	5 616	6 021	7 711	10 203	15 144	16 411	16 767	19 392	19 264
Technische Hochschulen	1 340	1 575	4 228	4 834	4 956	4 010	3 313	6 031	7 249
Universitäten	1 390	2 065	2 461	3 414	4 314	4 312	4 478	5 035	4 759
Gesamt	853 470	1044 698	1122 074	1374 458	1471 452	1464 914	1470 939	1475 373	1462 513

Quelle: Government Paper, September 1970

Bereiche wie Landwirtschaft, Bergbau und Fischfang, je nach der Gegend behandeln [1].

Außer dem Ausbau und der Erweiterung der Bildungsmöglichkeiten hat die Übernahme der Regierung durch die Afrikaner im Jahre 1951 keine inhaltlichen Änderungen des Bildungssystems herbeigeführt. Damit kann die Entwicklung des Bildungssystems als ein Dilemma bezeichnet werden: Auf der einen Seite unterstreicht die politische Führung die Notwendigkeit eines Bildungssystems, das afrikanischen Charakter und einheimische Traditionen reflektieren soll, auf der anderen Seite ist man nicht gewillt, in Struktur oder Inhalt des derzeitigen Bildungsprogrammes wesentlich von britischen Vorbildern abzuweichen. Infolgedessen sind die Programme, mit Ausnahme der Erwachsenenbildung, bis jetzt mehr oder weniger eine Fortsetzung früherer Pläne. Obwohl der Stundenplan ein breiteres Gebiet umfaßt, (Lesen, Schreiben, Mathematik, Geschichte, Erdkunde, Wahlfach, Centre of interest, Staatsbürgerkunde, Religion, Musik, Kunst und an manchen Schulen auch Agrikultur und Naturwissenschaften) ist die Tradition des Religionunterrichts und die Verbundenheit der Schule mit der Angestelltenschicht erhalten geblieben. Englisch hat die Muttersprache als wichtigste Sprache ersetzt. Die Bedeutung dieser Tatsache zeigt sich darin, daß in Ghana von der Öffentlichkeit heute noch das englische Sprachniveau einer Person mit dem Niveau ihrer Bildung gleichgesetzt wird.

---

1) Mehr Information über Erwachsenenbildung bei J. Büse, 1966.

IV. Veränderungen und Probleme im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereich

1. Veränderungen und Probleme im wirtschaftlichen Bereich

a) Europäische und einheimische Handels- und Wertsysteme

Wie in ganz West-Afrika, so dienten auch die Akan-Märkte ursprünglich dem Tauschhandel [1]. Im Rahmen des Kontaktes mit den Europäern und in der folgenden Kolonialzeit wurden Wirtschaft und Märkte der Akan naturgemäß den europäischen ökonomischen Interessen unterworfen. Nach Übersee verhandelt wurden besonders Gold und Sklaven, und zu den beliebtesten importierten Gütern gehörten von Anfang an Feuerwaffen, die dann den Afrikanern dazu dienten, die Beschaffung von Sklaven zu erleichtern und zahlenmäßig zu erweitern.

Genauere Statistiken über die Zahl der Twi und Fante, die nach Übersee in die Sklaverei verschifft wurden, liegen nicht vor. Immerhin ist zu bedenken, daß ihr Wohngebiet an der sogenannten "Sklavenküste" liegt, die sich vom heutigen Ghana bis nach Kamerun erstreckte. Die Sklaven aus Ghana wurden übrigens nach einer Stadt gleichen Namens als "Coromantine" bezeichnet. Die folgenden Zahlen können aber immerhin einen annähernden Überblick vermitteln. An der ganzen westafrikanischen Küste wurden zwischen 1530 und 1600 pro Jahr etwa 1 600 Sklaven abtransportiert. Im 17. Jahrhundert stieg ihre Zahl auf etwa 2 700 pro Jahr, im 18. Jahrhundert schätzt man 7 000 pro Jahr, und um 1830 erreichte die Zahl der als Sklaven abtransportierten Afrikaner 135 000 pro Jahr [2].

Nach der Umwandlung der "Goldküste" in eine britische Kolonie (1844) und der endgültigen Abschaffung der Sklaverei (1874), kamen europäische Fertigwaren in stärkerem

---

1) Vgl. hierzu auch E. P. Skinner, 1964, S. 77.
2) A. A. Boahen, 1968, S. 109.

Maße auf die afrikanischen Märkte. Ghana, das bereits zuvor ein bedeutender Handels- und Umschlagplatz war, blieb weiterhin einer der wichtigsten englischen Märkte für den Absatz europäischer Waren. Ausgeführt wurde weiterhin Gold, dazu kam Palmöl, und in der Kolonialzeit trat der Kakao in immer stärkerem Maße als Ausfuhrprodukt hinzu, wie oben bereits im Kapitel über die Wirtschaft dargelegt worden ist.

Die Einfuhr europäischer Produkte führte zu einer Umstellung des einheimischen Handwerks und des einheimischen Geschmacks. Tatsächlich waren die importierten Baumwollerzeugnisse den einheimischen qualitativ keineswegs überlegen. Aufgrund des Prestigewertes setzten sie sich jedoch mehr und mehr durch und überschwemmten nach und nach alle westafrikanischen Märkte [1]. Eine solche Erscheinung läßt sich in aller Welt beobachten, wo die einheimischen bzw. örtlichen handwerklichen Erzeugnisse durch Industrieprodukte verdrängt werden.

Für Afrika im allgemeinen und für Ghana im besonderen ist darauf hinzuweisen, daß die europäischen industriellen Fertigprodukte in der Anfangszeit durchaus entbehrlich waren. Die einheimischen Abnehmer konnten, sofern sie mit den Handelsbedingungen nicht zufrieden waren, die Importgüter boykottieren. So geschah es beispielsweise im Jahre 1872, als die Fante in Cape Coast mit den britischen Handelsbedingungen nicht einverstanden waren [2]. Bei weiterer Durchsetzung der Wirtschaft mit europäischen Gütern waren die Afrikaner praktisch gezwungen, die europäischen Waren zu nahezu jeder Bedingung zu akzeptieren. In der Gegenwart sind die Übersee-Waren unentbehrlich. In Ghana, aber auch in anderen afrikanischen Ländern, ist man inzwischen nicht nur bei den Industrie-Gütern, wie bei Autos oder Kleidung, auf Importe angewiesen, sondern auch bei Nahrungsmitteln, wie Milch,

---

1) C. Fyfe, 1969, S. 249.
2) D. Kimble, 1963, S. 19.

Butter und Zucker. Sie werden in Ghana praktisch ausschließlich importiert. Ihr Fehlen oder auch nur eine nennenswerte Verknappung werden den amtierenden Regierungen zum Verhängnis. Bei den beiden politischen Umstürzen von 1966 und 1972 hat die Unzufriedenheit aus den genannten wirtschaftlichen Gründen eine wesentliche Rolle gespielt.

Für die Umwandlung der einheimischen Wirtschaft war die Einführung der europäischen Währung von entscheidender Bedeutung. Ab 1886 führte die Kolonialregierung in ganz West-Afrika Silbermünzen ein, deren Äquivalente der britischen Währung angepaßt waren. 1912 wurde das "West African Currency Board" für die Münzherstellung in den britischen Kolonien gegründet. Es folgten 1890 die für West-Afrika zuständige "Bank of British West Africa" und im Jahre 1917 die "Colonial Bank". Beide Banken blieben ausschließlich in europäischen Händen, bis zur Unabhängigkeit Ghanas [1].

Mit der Einführung der europäischen Währung setzte sich der europäische Wertbegriff des "Geldes" bei den Einheimischen durch. Für "Geld" wurde der einheimische Name für "Gold", siká, verwendet. Diese Bezeichnung ist recht bemerkenswert, denn die ausländischen Münzen waren aus Silber. Silber spielte jedoch in Ghana zuvor keine Rolle. Wohl aber hatte das Gold neben seinen kultischen Funktionen auch stets die Bedeutung als Wertmesser, teils in der Form des Goldstaubes (siká futuró), teils in der Form der berühmten, sich in fast allen Museen der Welt befindlichen Goldgewichte. Die letzteren werden jedoch "amramuó" genannt, was so viel wie "Gewicht" bedeutet und darauf hinweist, daß Gold primär als Gewicht verwendet wurde und erst sekundär als Wertmesser. Seit der Einführung des Geldes ist naturgemäß der einheimische Tauschhandel zum Erliegen gekommen. Seit Jahrzehnten wird bereits auch in den abgelegensten Gebieten nur noch auf der Basis von Geld und Geldeswert gehandelt.

---

1) A. A. Boahen, 1968, S. 140.

Seit der Einführung und Durchsetzung des modernen Geldsystems waren die Afrikaner beim Handel naturgemäß unterlegen, denn sie konnten in der Kolonialzeit weder die Preise der importierten Waren, noch die der von ihnen produzierten Exportgüter mitbestimmen. Zudem war den Afrikanern das Prinzip der Großfinanz auf der Basis von Teilhaberschaft oder Aktienkapital anonymer Teilhaber fremd.

b) Individueller Handel und Linienbesitz

Es wurde oben bereits eingehend auf die Bedeutung der Linie und auf die Verantwortlichkeit aller Linienmitglieder für jedes einzelne Mitglied hingewiesen. Diese traditionelle gemeinsame Verantwortung und damit die Teilhabe aller an dem, was der Linie insgesamt gehört, erschwerte und erschwert bis heute den Übergang zum modernen Handel auf individueller Basis.

Nach traditioneller Auffassung und Norm hat ein Linienmitglied einen Anspruch darauf, im Falle wirtschaftlicher Schwierigkeiten die erforderliche Hilfe von einem wohlhabenden Linienmitglied zu erhalten. Dieses Prinzip machte und macht es einem Linienmitglied äußerst schwer, ein individuelles Geschäft zu eröffnen, denn nach traditioneller Auffassung haben alle Mitglieder ein Recht darauf, entweder Kredite eingeräumt zu bekommen oder sogar die unbedingt benötigten Dinge geschenkt zu erhalten. Derartige Bitten zu erfüllen, wäre natürlich ein Verlustgeschäft; sie abzuschlagen, wäre natürlich eine Entfremdung dem Linienverband gegenüber bedeuten, denn ein Linienmitglied, das Besitz oder Einkommen hat und von seinen Verwandten um Geschenke gebeten oder sogar genötigt werden müßte und dennoch nichts abgab, galt und gilt allgemein als unmenschlich. Es war und es ist deshalb für einzelne Linienmitglieder nach wie vor sehr schwer, durch erhöhte Leistung individuellen Reichtum zu erwerben, und noch schwerer ist es, ihn auch

zu behalten. So geschah es immer wieder, daß ein Akan, der aus irgendwelchen Gründen persönlich zu Besitz gekommen war und der ihn nicht an seine Verwandten verteilen wollte, dieses Kapital nicht in Umlauf bringen konnte, sondern es verstecken oder vergraben mußte. Der Betreffende konnte sich nicht einmal auffällige Geldausgaben für Bekleidung oder Wirtschaftsartikel leisten, denn diese Tatsache machte bereits die übrigen Linienmitglieder aufmerksam, und die Folge war, daß sie um Geschenke oder um Teilhabe am Besitz baten.

Aus dieser Verpflichtung zur Teilhabe aller Linienmitglieder am Besitz eines einzelnen erklärt es sich, daß die Geschäfte in den Dörfern und Städten für Gebrauchsgüter, wie Kerosin, Streichhölzer, Tabak, patentierte Arzneimittel, Konserven usw. fast ausschließlich in den Händen von Nicht-Akan liegen, besonders von Yoruba, Ibo oder Hausa [1]. Es wird noch vieler Erziehungsarbeit bedürfen, um zwischen den modernen Anforderungen der individuellen Leistung und den traditionellen Vorteilen der Hilfe der Linienmitglieder untereinander ein ausgewogenes Verhältnis zu finden.

c) Lohnarbeit

Ein weiteres Problem,das mit der Einführung der europäischen Geldwirtschaft seit der Kolonialzeit verbunden war, ist die Lohnarbeit. Früher arbeitete man im Rahmen der Linie, da es selbstverständlich war zu arbeiten, und eine Entlohnung im modernen Sinne gab es nicht, sondern Essen und Kleidung sowie eine Wohnmöglichkeit stand jedem zu. Darüber hinausgehende materielle Bedürfnisse gab es nicht.

Mit der Einführung der von den Europäern geleiteten Wirtschaft wurden die Einheimischen als Bauarbeiter, als Bergarbeiter, im Dienst der Verwaltung und der Handelsfirmen sowie auf den Missionen zu Arbeiten herangezogen.

---

1) Vgl. hierzu auch J. B. Christensen, 1961, S. 132 ff.

Die Einheimischen sahen, daß eine bessere Ausbildung dazu dient, einen höheren Lohn zu bekommen, und diese Möglichkeit wiederum war durch eine bessere Schulbildung gegeben. Über die mit dem Schulsystem verbundenen Probleme ist oben bereits das Nötige gesagt worden.

d) Bergbau

Ein besonderes Problem bildete die Ausbeutung der Bodenschätze durch europäische Unternehmen. Es ist ja bereits gesagt worden, daß neben den Sklaven bis um 1880 das Gold das einzige Exportmineral war. Als Folge der Kolonialherrschaft bildete sich im Laufe der Zeit eine Bergwerksindustrie aus, die ihre Unternehmen auf die Förderung von Eisen, Kohle, Mangan, Bauxit und Diamanten erweiterte. Dabei blieb nach traditionellem Recht das Eigentum an Grund und Boden im Besitz der Einheimischen, und die europäischen Unternehmer zahlten ihre Pachtzinsen nur entsprechend der Bodenfläche der von ihnen ausgebeuteten Gruben. Die entsprechenden Beträge waren selbstverständlich lächerlich gering festgelegt. Nach einer Anklagerede von Nana Sir Ofori Alta I, König von Akyem Abuakwa, die er in der damaligen "Legislative Assembly of the Gold Coast" im Jahre 1939 hielt, haben beispielsweise die zuständigen Häuptlinge in einem Falle £ 66, in anderen Fällen £ 200 bzw. £ 100 pro Jahr an Pacht bekommen. Diese Beträge umfaßten aber nur den Grund und Boden. Von dem, was an Materialien aus dem Boden gefördert worden ist, wurden keinerlei Abgaben geleistet. Der zuständige angesprochene Gouverneur, Sir Arnold Hudson, konnte dem König von Akyem Abuakwa jedoch nicht helfen, da die bestehenden Bestimmungen nur einmal so wären. Angaben über die geförderten Bodenerzeugnisse könnten sich für die Bilanz der Kolonie gefährlich auswirken, da eine erhöhte Besteuerung die Gewinnchancen beeinträchtigen könnten, woraufhin sich das Kapital möglicherweise von der Goldküste dahin zurückziehen würde,

wo es besseren Verdienst abwürfe. Kapital sei nun einmal sehr empfindlich [1].

Leider ist es unbekannt, welche Werte im Laufe der Jahrzehnte aus dem ghanesischen Boden gefördert und abtransportiert worden sind. Ein Beispiel mag jedoch einen Anhalt bieten. Im Jahre 1700, als das Gold von den Einheimischen nur nach der primitiven Methode des Goldwaschens ausgebeutet wurde, konnte mit einer jährlichen Exportquote von £ 220 000 allein aus den Akan-Gebieten gerechnet werden [2].

e) Goldschmiede

Naturgemäß hat sich durch das europäische Goldmonopol und das europäische Geld auch der Beruf des traditionell sehr hoch angesehenen Akan-Goldschmiedes gewandelt. Es wurde bereits erwähnt, daß die bekannten Akan-Goldgewichte von hohem Wert waren. Als Gewichts- und Wertsystem wurden sie nach der Einführung des europäischen Geldsystems abgeschafft. Auch die zahlreichen für den Kult benötigten Goldgegenstände, die das Handwerk des Schmiedes aus religiösen Gründen unentbehrlich machte und ihm sein hohes Ansehen mit verliehen, traten in ihrer Bedeutung zurück. Der Schmied wurde fast so etwas wie ein Handwerker unter vielen, er wurde zu einem Kunsthandwerker, der auf dem Markt mit den übrigen handwerklichen oder kunsthandwerklichen Erzeugnissen konkurrieren mußte.

Das Goldschmiedehandwerk selbst hat die gleichen Probleme wie alle Handwerke: Während früher das Handwerk vom Vater auf den Sohn vererbt wurde, sind die heutigen Handwerkersöhne meist nicht mehr am Beruf ihres Vaters interessiert, sondern legen Wert auf eine gute Schul-

---

1) Nach A. A. Boahen, 1968, S. 141.
2) Nach Bosman, 1705, S. 89 ff. Bosman lebte 14 Jahre an der Goldküste im Dienst der "Dutch West Indian Company".

bildung, da diese bessere Verdienstmöglichkeiten bietet. Es wird einer gewissen Übergangszeit bedürfen, bis sich in Ghana, wie auch in anderen Teilen der Welt, das Interesse der Einheimischen für die eigene Kultur einerseits und der Tourismus andererseits in einem solchen Maße durchsetzen, daß die sehr schönen traditionellen kunsthandwerklichen Arbeiten wieder hohes Prestige und auch einen entsprechenden Verdienst bieten.

f) Landwirtschaftliche Exportgüter und Importe

Eine weitere Änderung wurde seit der Kolonialzeit auf landwirtschaftlichem Gebiet herbeigeführt. Während der Feldbau zuvor fast ausschließlich dem eigenen Bedarf diente, regte die Kolonialregierung den Anbau des Kakao für den Export an. Im Vordergrund standen dabei die Interessen der Kolonialregierung an profitablen Exportmöglichkeiten aus der Kolonie; auf der anderen Seite konnten die einheimischen Bauern durch den Anbau einer exportierbaren Furcht die Möglichkeit erhalten, zu barem Geld zu kommen. Naturgemäß mußten die Bauern nun erfahren, daß der Weltmarkt und die Produktion für Überseemärkte gewisse wirtschaftliche Risiken mit sich bringen. Die Instabilität des Kakaopreises und damit die Einkommensschwankungen in den jeweiligen Ernteerträgen brachten einen Unsicherheitsfaktor in die landwirtschaftliche Wirtschaft, der bis heute nicht nur nicht überwunden ist, sondern ständig steigt.

In der Kolonialzeit, besonders zur Zeit des Zweiten Weltkrieges und danach, hätten die Bauern günstige Preise erzielen können. Sie wurden jedoch von der Kolonialregierung abgeschöpft. Inzwischen, seitem auch andere Länder seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges Kakao anbauen, sinken die Erzeugerpreise. Hinzukommen neue Krankheiten, wie die "Swollen Shoot-Krankheit", die ganze Pflanzungen vernichten kann.

Nicht unerwähnt bleiben darf, daß die Kolonialregierung durch ihre direkten Eingriffe eine Verbesserung der ein-

heimischen Wirtschaft zugunsten der überseeischen Importgüter direkt verhindert hat. So ist der einheimische Palmwein, apatashi, zugunsten des Rum-Imports verboten worden, der daraufhin, wie auch andere importierte Spirituosen, wie Branntwein und Gin, im Preise erheblich anstieg. Besonders nachteilig wirkt es sich außerdem aus, daß aufgrund der von der Kolonialregierung gelenkten Wirtschaftspolitik zahlreiche Agrarerzeugnisse, die in Ghana selbst hätten produziert werden können, eingeführt werden müssen. So muß Ghana, das größte Ausfuhrland von Kakao, die Kakaoerzeugnisse, wie Schokolade und Ovomaltine, einführen, weil im Lande selbst keine Verarbeitungs- und Konservierungsanlagen bestehen [1].

Einen Eindruck über die seit den Zeiten der Kolonialregierung gelenkte Abhängigkeit von importierten Konsumgütern mag die folgende Aufstellung importierter tropischer Erzeugnisse aus dem Jahre 1931 geben [2]:

Importierte tropische Erzeugnisse im Jahr 1931

Ware	Wert in £ (Pfund)
Tabak und Zigaretten	240 878
Seife	100 962
Kaffee und Tee	9 038
Marmelade und Sülze	1 754
Trocken- und Büchsenfrüchte	5 770
Reis	112 790
Bohnen und Erbsen	4 778
Speiseöl	17 477
Gewürze	1 834
Zucker	66 576
Frisches und Büchsengemüse	14 916
Rinder	146 144
Schafe und Ziegen	20 155

1) Vgl. hierzu La S. Anyane, 1963, S. 99-109; S. 145 u. S. 148
desgl. K. Opuku Owusu, 1961, S. 64.
2) Nach La S. Anyane, 1963, S. 145.

Frisches Fleisch	16 539
Büchsen- und gesalzenes Fleisch	98 502
Milch	29 827
Butter, Schmalz usw.	22 483
Tierfette	3 419
	1 013 842

g) Abwertung der Feldarbeit

Eine weitere Problematik liegt darin, daß die Landwirtschaft bei den Akan nach wie vor in einer sehr altertümlichen Verfassung verbleibt. Der Feldbau gilt deshalb als eine unwürdige Arbeit. Die Jugendlichen, die fast durchweg zur Schule gehen, haben die Möglichkeit, besser bezahlte Berufe zu finden, und außerdem führen die besseren Arbeits- und Lebensbedingungen in der Stadt dazu, daß immer mehr Menschen vom Lande weg und in die Städte ziehen. Dort haben sie auch bessere Möglichkeiten, den als Vorbild geltenden Tätigkeiten der Europäer, nämlich im Geschäftsleben und in der Verwaltung, nachzustreben. Als Konsequenz davon müssen immer mehr Städter von einer immer geringer werdenden Zahl von Bauern mit Nahrungsmitteln versorgt werden. Das wird nicht nur dadurch immer schwieriger, daß der Mangel an Arbeitskräften immer größer wird, weil immer mehr Kinder zur Schule und die Erwachsenen in die Stadt gehen, sondern auch dadurch, daß die Transportfrage als eine zusätzliche Schwierigkeit hinzukommt.

Die Bauern, die für den Schulbesuch ihrer - biologischen - Kinder oder für das Schulgeld der matrilinearen Angehörigen aufkommen müssen oder die sich moderne europäische Wert- oder Gebrauchsgegenstände beschaffen wollen, sind bestrebt, soviel Kakao wie nur möglich anzubauen und ihn für einen möglichst günstigen Preis zu verkaufen. Also wird mehr und mehr Waldland gerodet, wodurch die Felder immer weiter von den Wohnstätten entfernt liegen. Es ist heutzutage keine Seltenheit, daß zwischen der

Wohnung und dem bebauten Land Strecken von 20 km liegen. Die Bauern müssen wegen fehlender Verkehrsmittel in den starken, von Wasserläufen durchzogenen Landstrichen die Wegstrecken auf Fußpfaden zurücklegen, wodurch eine geringere Zeit für die Arbeit auf dem Felde übrigbleibt. Entsprechend umständlich und mühselig ist auch der Transport der Waren vom Feld auf die dörflichen oder städtischen Märkte. Sie müssen von den Menschen selbst auf dem Kopf transportiert werden, wodurch die Verdienstmöglichkeiten, wie sie nur durch eine Massenproduktion in lukrativem Maße gegeben wäre", weiter eingeschränkt werden. Es ist im Augenblick noch nicht abzusehen, wie dieses Transportproblem, als eines der wichtigsten Hemmnisse für eine Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktion und für die wirtschaftliche Lage der bäuerlichen Bevölkerung in Ghana, wirksam verbessert werden können, ohne unerträgliche finanzielle Lasten zu verursachen.

h) Formen der Organisation der Arbeitskräfte: das abusá-System

Wie im vorigen Kapitel dargelegt, sind die Bauern gezwungen, ständig neue und größere Flächen unter Kultur zu nehmen. Die Erweiterung des Anbaues erfordert naturgemäß eine neue Organisation der zahlenmäßig immer knapper werdenden Arbeitskräfte. Die hiermit zusammenhängenden Probleme sind bereits behandelt worden. Sie lassen sich unter den folgenden Schlagworten zusammenfassen:

a) Die Schulbildung und besseren Verdienstmöglichkeiten in der Stadt führen zur Landflucht.
b) Die Abschaffung der Sklaverei hat die Bauern einer wichtigen Quelle ihres Arbeitskraftreservoirs beraubt.
c) Die Monogamie, die zunächst unter dem Einfluß der Missionare eingeführt worden und inzwischen Landesgesetz ist, führte damit auch zu einem Verlust an Arbeitskräften.

Um die aus den genannten Gründen entstandene Situation zu meistern, ist das abusá-System, das schon früher besonders stark in Akyem Abuakwa verbreitet war, auch auf andere Teile des Landes ausgedehnt worden. Das Twi-Wort "abusá" heißt wörtlich "Verteilung nach dem Drittelsystem" [1]. Die ursprüngliche Form scheint die folgende gewesen zu sein:
Ein landloser Mann konnte sich an den Häuptling wenden, und er erhielt dann ein entsprechendes Landstück, das er für den eigenen Bedarf bearbeiten konnte. Dieses Landstück war ausreichend, um darauf Nahrungsmittel für den eigenen Bedarf und für den lokalen Verkauf anzubauen. Da das Landstück zunächst gerodet werden mußte, behielt der Betreffende in den ersten Jahren den gesamten Ernteertrag für sich. Später - die Zeit richtete sich nach der Schwierigkeit der Rodung - behielt er von dem Ertrag jeder Ernte ein Drittel, während er zwei Drittel an den Häuptling abzuliefern hatte. Wenn der Betreffende das Land nach diesem System eine Zeitlang bebaut hatte, so konnte er faktisch Besitzer dieses Landes werden, natürlich stets unter der Voraussetzung, daß er zwei Drittel der Ernte an den Häuptling ablieferte.

Das System der Abgabe von zwei Dritteln war in alter Zeit übrigens keineswegs nur auf die Feldbauprodukte beschränkt, sondern es handelte sich um ein sehr altes Abgabensystem. Bis zu Anfang dieses Jahrhunderts stand beispielsweise dem Häuptling von jedem Goldfund ein Drittel zu, und auch von dem gewonnenen Kautschuk mußte dem Häuptling ein Drittel abgeliefert werden. In dem omán Akyem Abuakwa gab es sogar das Gewohnheitsrecht, daß bis 1883 dem obersten Häuptling grundsätzlich ein Drittel aller Dinge abgeliefert werden mußte, die in der

---

1) Vgl. hierzu auch P. Hill, 1956, S. 12.

Erde gefunden wurden oder wild wachsen [1].

i) Das modifizierte abusá-System

Bei der Landverteilung hatten die Häuptlinge im Laufe der Zeit nicht mehr genügend Land zur Verfügung, und es setzte sich nun ein etwas anderes System durch, das ebenfalls abusá genannt wird, das aber dem Typ nach zwischen dem Pächter- und dem Arbeitersystem eingeordnet werden muß. Hierbei verpachtet ein Bauer Teile seines Landes an andere, die kein Land besitzen, und zwar in Größenordnungen, die jeweils von einem Mann - gegebenenfalls mit seiner Familie - bearbeitet werden können. Der Betreffende oder die Betreffenden bebauen das Landstück selbständig, aber nach den Angaben des Bauern. Der Bauer liefert auch die erforderlichen Saatmittel, während die Pächter die benötigten Arbeitsgeräte selbst zur Verfügung stellen. Von der Ernte behält der Pächter ebenfalls ein Drittel, und zwei Drittel liefert er dem Bauern, als dem Besitzer des Landes ab. Zum Unterschied von dem erstgenannten System, bei dem der Häuptling das Land verteilte und der Pächter das Land zeit seines Lebens behalten und sogar vererben konnte, muß der Pächter des neuen Systems gewärtig sein, sein Landstück von dem betreffenden Bauern im nächsten Jahre nicht zu erhalten oder gegebenenfalls vom gleichen Bauern ein anderes Landstück zur Bearbeitung zugewiesen zu bekommen.

Das letztere System betrifft vorwiegend Nicht-Akan, also Fremde, die nur für eine Ernteperiode im Gebiet der Akan leben und in der anderen Hälfte des Jahres in ihre Heimat zurückkehren. In Asiakwa und Asafo (beide Städte liegen in Akyem Abuakwa) waren in der Zeit um 1950 zwei Drittel der Pächter Ewe, und das übrige Drittel kam aus Nord-Ghana, aus dem Krobo-Land und dem Obervolta-Gebiet [2].

---

1) P. Hill, 1956, S. 20.
2) P. Hill, 1956, S. 24.

Der größte Teil der Fremdenpächter kommt mit den Familienangehörigen, mit der Frau oder den Frauen, den Kindern und auch anderen Verwandten. Auf den ihnen zugewiesenen Landstücken errichten sie sich eigene Behausungen in Form kleiner Weiler. Bisweilen wohnen sie auch im Dorf in einem eigenen Viertel. Sie werden "Dakwa" oder "Zongo" genannt. Ihre Arbeitsverpflichtung schwankt. In früherer Zeit, als es noch mehr unkultiviertes Land gab, mußten sie häufig neue Plantagen anlegen. Heute, wo nahezu alles Land kultiviert ist, werden sie in den bereits kultivierten Plantagen beschäftgit. Außerdem bekommen sie, soweit sie auf den bereits kultivierten Kakao-Plantagen eingesetzt werden, ein zusätzliches Stück Land zugewiesen, auf dem sie sich Nahrungspflanzen für den eigenen Bedarf und auch für den Verkauf ziehen können.

Es ist üblich, daß auch die Familienangehörigen der Pächter, d. h. seine Frauen und Kinder, auf den Feldern mitarbeiten, so daß die Akan-Bauern durch dieses System die Möglichkeit haben, ihre eigenen Frauen und Kinder von der Feldarbeit freizustellen und ihre Kinder stattdessen in die Schule schicken. Die Entwicklung verläuft dahin, daß ein Akan-Bauer praktisch sein gesamtes Land von Pächtern bearbeiten läßt und, ohne selbst mehr als Aufseher tätig zu sein, zwei Drittel des von den fremdstämmigen Pächtern erarbeiteten Gewinnes für sich verbuchen kann. Dieses System ist naturgemäß erst anwendbar, seitdem individueller Landbesitz und individueller Gewinn für die eigenen Familienangehörigen möglich sind. In früherer Zeit, als der Gewinn innerhalb der Linie verblieb, bestand keine Veranlassung zu diesem Pachtsystem, da man den nicht für den unmittelbaren Nahrungserwerb benötigten Boden ohne weiteres brach liegen lassen könnte.

Das abusá-Pachtsystem hat sich inzwischen in einem solchen Maße durchgesetzt, daß es, zumindest in Akyem Abuakwa, kaum noch Dörfer gibt, die keine Fremdarbeiter nach dem Pachtsystem beschäftigen. Nach einer Untersuchung von P. Hill (1956, S. 20) haben in den Jahren 1954 - 1955 in

Asiakwa alle 55 dort existierenden Farmen abusá-Arbeiter beschäftigt. In Asafo gab es auf 34 von 85 Farmen Pächter und in Adumase auf 42 von 99 Farmen.

k) Das abaawá-System

Das abusá-System auf der Basis der Pachtung hatte sich mit der Ausbreitung des Kakao-Anbaus und der Möglichkeit des Gelderwerbs durch Anbau und Verkauf der Kakaobohnen durchgesetzt. Außerhalb der Saison hatten die Pächter kaum Arbeit, und so kehrten sie in dieser Zeit mit ihren Familienangehörigen wieder in ihre Heimat zurück. In der Regel blieben die Pächter ihrem Bauern treu, und die meisten arbeiteten bis zu ihrer Arbeitsunfähigkeit nach diesem System bei demselben Bauern.

In neuerer Zeit, d. h., in größerem Maßstab erst seit dem Zweiten Weltkrieg, sind die Kakao-Plantagen durch die von einem Insekt hervorgerufene "Swollen Shoot-Krankheit" schwer geschädtigt worden. Die Verluste der Bauern und die Schädigungen der Kakao-Plantagen haben dazu geführt, daß die traditionellen Pächter ihre Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten verloren haben. Dadurch sind sie gezwungen, außerhalb der Kakao-Saison in anderen Zweigen der Landwirtschaft zu arbeiten. Soweit diese Verdienstmöglichkeiten nicht ausreichen, mußten die abusá-Leute Lohnarbeit bei mehreren Bauern annehmen, um ihren Lebensunterhalt zu finden.

Hand in Hand mit dieser neueren Lohnarbeit hat sich das System herausgebildet, daß sich die Familienangehörigen der abusá-Pächter im Lohnsystem als Dienstboten bei den Bauern verdingen. Im Gewissen Sinne hat es das bereits früher gegeben, insofern, als manche abusá-Leute als eine Art Garantie für die ihnen übertragene Arbeit eines ihrer Kinder dem Bauern als Dienstboten kostenlos zur Verfügung stellen mußten. Dieses System wird mit "abaawá" bezeichnet. Es heißt wörtlich "ein Mädchen", aber mit dieser Bezeichnung werden alle Dienstboten belegt, gleichgültig, ob es sich um ein Mädchen oder einen Jungen handelt. Der oder die "abaawá" verrichten alle Hausarbeiten,

z. B. Wäschewaschen, fufú-Stampfen, Saubermachen, Brennholzbeschaffung und auch Transport der Nahrungspflanzen zum Hause. Als Folge der modernen Verhältnisse werden mit den "abaawá" bzw. ihren Eltern regelrechte Dienstverträge abgeschlossen. Sie erhalten frei Verpflegung und Kleidung und außerdem eine Entlohnung in Geld, die nicht genau festgelegt wird, aber im Jahre 1958 in Kukurantumi ca £ 6 jährlich betrug.

1) Das nkotokuano-System

Als ein noch neueres System der Gewinnung von Arbeitskräften hat sich das nkotokuano-System durchgesetzt. Es besteht aus zwei Wörtern, nkotoku " "Sack" und ano = "Mund". Der "Mund eines Sackes" bedeutet hier den Preis für einen Kakao-Sack. Praktisch handelt es sich um eine Art Tagelöhnersystem. Während die abusá-Pächter im gewissen Sinne selbständig gearbeitet haben und gewissermaßen als Unternehmer nach ihrer geleisteten Arbeit den entsprechenden Lohn, nämlich ein Drittel des Ernteertrages, erhalten haben, bekommen die nkotokuano-Leute einen festen Lohn. Beispielsweise für den Transport des Kakaos von der Plantage einen oder zwei Shillinge pro Sack. Ist der nkotokuano-Mann auf der Plantage beschäftigt, so führt er die ihm aufgetragenen Arbeiten aus, also Unkrautjäten, Pflücken, Fermentieren und Trocknen der Kakaobohnen, jedoch stets für eine tägliche Entlohnung zu einem festen Preis.

Es läßt sich einigermaßen sicher nachweisen, daß das nkotokuano-System auf die Akuapem-Farmer zurückgeführt werden kann, denn es ist klar ersichtlich, daß es mit dem Kakao und der Geldwirtschaft verbunden ist. Der Anbau des Kakaos hat sich von Akuapem aus nach dem Osten verbreitet. In Akyem Abuakwa ist er erst später eingedrungen. Für Amanfrom, einem Kakao-Gebiet in Akyem Abuakwa, läßt sich das nkotokuano-System auf die Zeit nach 1930

datieren, zusammen mit der Ansiedlung von Akuapem-Farmern [1].

Im Gegensatz zum abusá-System ist das nkotokuano-System also eine neue Regelung, die erst die Kakao-Wirtschaft mit sich brachte. Das System der Geldwirtschaft bewirkt, daß die nkotokuano-Leute eine viel größere Neigung zum Ortswechsel haben. Sie fühlen sich weniger als die abusá-Pächter mit dem von ihnen kultivierten Boden verbunden. Sie haben außerdem auch häufig noch andere Nebenbeschäftigungen. Zur Zeit kommt der größte Teil der nkotokuano-Gastarbeiter aus Togo. Ein weiterer Teil kommt aus den armen Savannengebieten im Norden des Landes. Die Arbeiter aus dem Norden bekommen zwischen £ 12 und £ 18 im Jahr.

m) Die paadee-Arbeiter

Außer den nkotokuano-Leuten gibt es als unterste Kategorie die Gelegenheitsarbeiter, die nach der englischen Bezeichnung "per day" in einer verballhornten Bezeichnung unter den Twi "paadee" genannt werden [2]. Die Gelegenheitsarbeiter werden besonders für die schwere Feldarbeit eingesetzt, beispielsweise für die Arbeit der Rodung vor der Kakao-Saison, wenn sich keine anderen Arbeitskräfte finden. Die Gelegenheitsarbeiter bekommen Tagelöhne zwischen 4 und 6 Shillinge, bei freier Verpflegung. Sie werden in der Regel nicht für eine längere Arbeitsperiode eingestellt, sondern nur für die jeweiligen ad hoc-Arbeiten. Da sie keine festen Arbeitsplätze haben, haben sie in der Regel auch keine festen Unterkünfte. Teils leben sie in Notunterkünften neben der Straße, teils finden sie Unterkunft in einem leerstehenden Gebäude, und abends gehen sie oft von Haus zu Haus und erbitten die Möglichkeit, fufú zu stampfen, um etwas

---

1) Vgl. P. Hill, 1956, S. 25;
desgl. W. Manshard, 1961, S. 148.
2) Die hier dargelegten Informationen über die "paadee"-Arbeiter beruhen auf eigenen Beobachtungen bis zum Jahre 1960.

zum Essen zu bekommen [1].

n) Zukunftsprobleme der Landarbeit

An der Küste und allgemein bei den Fante sind die hier genannten Pächter- bzw. Arbeiter-Systeme relativ schwach ausgeprägt, da die Küstenbewohner nur wenig Kakao-Kulturen haben und infolgedessen sich bei ihnen keine Pächter oder Gastarbeiter verdingen. Das genannte Pächter- und Arbeiter-System ist ganz eindeutig eine Erscheinung, die sich unter den Akan unter dem Einfluß der auf den Verkauf ausgerichteten Kakao-Kulturen ausgebildet hat.

Die Akan sind damit in gewisser Hinsicht Schrittmacher für die weitere wirtschaftliche Entwicklung der Bevölkerung von Ghana. Die Verhältnisse bei den Akan zeigen einmal, wie sich die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse bei den Nachbarstämmen möglicherweise dann entwickeln werden, wenn auch sie einmal die Möglichkeit zum Anbau und zum Verkauf exportierbarer Früchte oder Produkte haben werden. Außerdem geben die Akan der Bevölkerung der ärmeren Gebiete, besonders den Ewe und denen des Nordens, die Möglichkeit, in denjenigen Zeiten, in denen sie während der Trockenzeit ohnehin keine günstigen Arbeitsmöglichkeiten haben, durch die Arbeit im Akan-Gebiet zu barem Geld zu kommen.

Natürlich stellen diese Verhältnisse nur einen Übergang dar, und zwar einen Übergang zu einer für die Akan möglicherweise schwierigen Entwicklung. Die Akan haben die Möglichkeit, durch den Verkauf von Kakao zu Geld und damit zu einer besseren Ausbildung für ihre Kinder zu kommen. Die gesamte Kakao-Wirtschaft der Akan würde ohne die verschiedenen Gruppen von fremden Arbeitern ihre Grundlage verlieren. Mit der Verbreitung der Schulbildung in ganz Ghana und damit im Zusammenhang

---

1) Ich persönlich habe die Verhältnisse dieser Gelegenheitsarbeiter um 1950 in Kukurantumi und in den angrenzenden Dörfern meiner Heimat selbst beobachtet.

stehend der Verbesserung der Lebensverhältnisse in anderen Teilen des Landes werden in absehbarer Zeit aber immer weniger Menschen bereit und gezwungen sein, sich im Akan-Gebiet als Lohnabhängige ihren Lebensunterhalt zu verdienen. So leben die Akan-Bauern nicht nur unter der Gefahr großer Einkommensverluste durch Pflanzenkrankheiten und Pflanzenschädlinge, sondern auch in der Gefahr, bei einer - grundsätzlich wünschenswerten - Verbesserung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse in anderen Teilen Ghanas ihr eigenes Arbeitskräftereservoir zu verlieren. Es wird für die Akan darauf ankommen, durch eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen auf dem Lande, einer Intensivierung der Arbeitsproduktivität pro Arbeitskraft und damit einer Verbesserung der Einkommensverhältnisse dafür zu sorgen, daß in Zukunft genügend Akan für die Arbeit auf dem Lande durch grundlegende allgemeine Verbesserungen bereit sind. Zur Zeit hat die Anwesenheit der Gastarbeiter sicherlich keine positiven Auswirkungen auf die Einstellung der gebildeten oder wohlhabenderen Akan zur Tätigkeit in der Landwirtschaft. Dadurch besteht die Gefahr, daß die Akan-Landwirtschaft stagniert oder sogar in starkem Maße zurückgeht. Außerdem könnten sich auch die unterschiedlichen Traditionen der Gastarbeiter zu denen der Akan auswirken. Die Akan sind mütterrechtlich orientiert, die Gastarbeiter in der Regel vaterrechtlich, und sie haben neben ihren anderen Gewohnheiten auch andere allgemeine Vorstellungen.

2. Die allgemeine Lage der Feldbauern unter den neuen wirtschaftlichen Verhältnissen

Es ist selbstverständlich, daß zwischen der auf den Export basierenden Kakao-Kultur, der damit verbundenen Geldwirtschaft und den einheimischen gesellschaftlichen Verhältnissen Wechselbeziehungen bestehen, die, allgemein gesagt, Konflikte zwischen fremder und einheimischer Kultur hervorrufen.

a) Einkommensprobleme

Das gegenwärtige durchschnittliche Jahreseinkommen eines Kakao-Bauern liegt bei £ 250. Auf den größeren Kakao-Pflanzungen können Spitzeneinkommen von £ 2000 bis £ 3000 erreicht werden. Auf der anderen Seite gibt es natürlich auch niedrigere Einkommen, die unter £ 200 im Jahr liegen [1]. Im Rahmen der modernen Wirtschaft ist das alte abusá-System, bei dem der Pächter bzw. Arbeiter einen festen Anteil von der Ernte erhielt, aufgegeben worden. Die heutigen Arbeiter verlangen feste Löhne. Die Erlöse des Kakao-Anbaues sind jedoch saisongebunden und schwanken nach den unterschiedlichen Weltmarktpreisen. Die Erntezeit und damit die Zeit, in der ein Kakao-Pflanzer Einnahmen haben kann, umfaßt maximal drei Monate. Während des übrigen Dreivierteljahres hat er keine anderen Geldeinnahmen und ist deshalb entweder auf den Verdienst aus der Ernte angewiesen oder er muß Kredite aufnehmen. Bereits vor einer Kakao-Ernte sind, je nach den Bodenverhältnissen, 4 bis 7 Jahre zur Kultivierung erforderlich. Der Pflanzer muß während dieser Zeit sich und seine Familie ernähren und Arbeitslohn zahlen. Außerdem sind, im Rahmen der normalen Entwicklung, seine Ansprüche größer geworden. Seine Kinder benötigen Schulgeld und Schulausrüstung, und er und seine Angehörigen benötigen Textilien und andere europäische Artikel. Hinzu kommen die unsicheren späteren Ernteaussichten durch Preisschwankungen; es kann zwischendurch eine Trockenzeit eintreten oder Schädlinge und Krankheiten die Pflanzungen vor der ersten Ernte vernichten. Ein Feldbauer, der auf diese Weise mit Krediten arbeitet, um zu versuchen, durch den Verkauf von Kakao zu Einkommen zu gelangen, kann in außerordentliche Schwierigkeiten geraten. Es gibt nämlich keine Versicherung, auf die er sich in Notzeiten verlassen könnte. Die Linie kann jetzt ebenfalls nicht

---

1) W. Manshard, 1961, S. 150.

mehr für die Verbindlichkeiten eintreten, die aus Gründen der individuellen Verdienstmöglichkeiten eigegangen worden sind.

b) Verschuldungen durch Totenfeiern

Hinzu kommen weitere Gründe und Anlässe für einen Feldbauer, in Schulden zu geraten. Sie resultieren aus den traditionellen gesellschaftlichen und religiösen Traditionen. So sind es bis heute der Todesfall und die daraufhin erforderlichen Begräbniszeremonien, die die Ursachen für langjährige Verschuldungen bilden [1]. Nach den noch heute auch unter der christlichen Bevölkerung gültigen Glaubensvorstellungen hat der Umfang der Totenzeremonien einen großen Einfluß auf den Empfang des Verstorbenen durch seine Ahnen im Jenseits. Würden die Angehörigen des Verstorbenen die traditionellen Totenzeremonien vernachlässigen, so hätte das im Jenseits einen ungünstigen Empfang zur Folge. Die fehlenden Zeremonien zögen außerdem auch den Zorn der Verstorbenen auf die Lebenden nach sich. Deshalb werden die Totenzeremonien durchweg sehr aufwendig und ohne Rücksicht auf die entstehenden Kosten veranstaltet.

Die Totenfeier dauert eine Woche lang, und jeder, der vorbeikommt und seine Sympathie bekundet, muß eingeladen und bewirtet werden. Es wird ausgiebig gegessen und auch sehr viel Alkohol getrunken, und traditionell wird sehr viel geschossen; die erforderliche Munition müssen die Angehörigen des Verstorbenen stellen.

Nach der ersten Totenfeier folgt nach 40 Tagen eine zweite (adaduanán) und dann folgt noch eine dritte Feier nach einem Jahre (afé). Es ist verständlich, daß während dieser Feier nicht nur sehr viel Geld ausgegeben wird, sondern es wird anläßlich der Feste natürlich auch

---

1) K. Sape, 1961, S. 53.

nicht gearbeitet, selbst dann, wenn gerade Erntesaison ist.

Durch die Einrichtung von Krankenhäusern kommt es mehr und mehr vor, daß die Menschen in der Klinik sterben, und in diesen Fällen verdoppeln sich die Kosten wenigstens der ersten Totenfeier, weil nun die Leidtragenden - im weitesten Sinne - auf Kosten der Trauerfamilie zum Krankenhaus reisen und dort eine "Vor-Leichenfeier" veranstalten, die je nach dem Range des Verstorbenen entsprechend umfangreich und kostspielig ausfällt.

Wie es Tradition ist, übernimmt die Linie die Kosten für die Totenfeier. Dadurch ist zwar der Einzelne nicht direkt belastet, im Rahmen der Übernahme der Verpflichtungen durch die Gemeinschaft wird dennoch jeder finanziell in dem Maße herangezogen, wie man es von ihm erwarten kann. Da in der Regel nicht genügend bares Geld vorhanden ist, muß sich das Linienoberhaupt das Geld leihen oder gar die Felder der Linie verpfänden.

Das Christentum und die moderne Zeit haben keine Einbußen bei den Unkosten für die Totenfeier bewirkt, da in Glaubenssachen die Tradition sehr fest steht, außerdem das Totenfest als Folge der modernen Zeit eine Prestigefrage geworden ist. Die Kosten werden sogar noch dadurch erhöht, daß jetzt viele Linienangehörige auswärts arbeiten oder Dienst tun. Sie reisen nun selbstverständlich auf Kosten der Linie zu den Totenfeiern, und nicht nur diese, sondern - wie es traditionell üblich ist - auch eine große Zahl unbekannter Mitfühlender, die sich zum Ort der Trauer transportieren lassen.

c) Kreditprobleme

Weitere Verschuldungen entstehen in neuerer Zeit durch die traditionell beliebten Rechtsstreitigkeiten im Rahmen der Erntevereinbarungen und Ernteablieferung für die

"cash-crops". Während die früheren Streitigkeiten Anlässe zu einer ausgiebigen Aussprache gewesen sind, wobei die Ältesten mit dem besten Gedächtnis sich durch ihre Kenntnis von Präzedenzfällen hervortun konnten und die Jungen gleichzeitig in die Traditionen des Stammes eingeführt wurden, sind heute zur Führung von Rechtsstreitigkeiten Anwälte und Gerichte erforderlich, die sich ihre Dienste entsprechend honorieren lassen.

Vor dem Kontakt mit den Europäern war der Zins unbekannt. Wer Geld oder Geldmittel benötigte, wandte sich zunächst an die Mitglieder der Linie oder an einen anderen Mann, der in dem Ruf stand, wohlhabend zu sein [1]. Mit der stärkeren Durchsetzung des "cash-crops" und unter Berücksichtigung der beschriebenen gesellschaftlichen Verhältnisse, die einen individuellen Reichtum bzw. eine individuelle Kapitalanlage außerordentlich erschweren, mußte derjenige, der Geld benötigte, auf schwierigem Wege versuchen, sich die Mittel zu beschaffen. So breiteten sich die Geldverleiher aus. Sie wohnten häufig nicht im gleichen Dorf, da sie verhindern wollten, daß ihr Reichtum bekannt wird. So konnten sie ihr Geld mehr oder weniger im Geheimen zu hohen Wucherzinsen verleihen. Außerdem kamen auch bald Nicht-Akan auf die Idee, sich auf dem Wege des Geldverleihs hohe Einkommen zu verschaffen. Die Zinssätze lagen oft über 50 % [2].

Bei den Geldverleihungen über Linienfremde war es notwendig, schriftliche Abmachungen zu treffen und Quittungen auszustellen. Da die Feldbauern in der Regel Analphabeten waren, tat sich im Zusammenhang mit diesen Geldgeschäften eine neue Berufsgruppe auf, die "lincensed letter writer". Sie schrieben die Schulddokumente

1) K. Sape, 1961, S. 17.
2) Vgl. W. Manshard, 1961, S. 150.

aus und verlangten dafür selbstverständlich eine entsprechende Provision [1].

Als Folge der Unerfahrenheit der Feldbauern und gleichzeitig aus dem Zwang heraus, den Kakao-Anbau für den Export zu betreiben, um nicht hinter der wirtschaftlichen Entwicklung zurückzubleiben, war der größte Teil der Feldbauern verschuldet. Die landwirtschaftlichen Behörden schätzten im Jahre 1934, daß Dreiviertel aller Feldbauern Vorschüsse auf die künftigen Erträge ihrer Felder genommen und daß 30 v. H. hierfür Teile ihres Landes verpfändet hatten [2].

Diese Situation hatte sich ein Vierteljahrhundert später, 1957, keineswegs gebessert. Zu der Zeit waren Dreiviertel der Feldbauer der Provinzen Süd-Ghana und Asante verschuldet [3].

Die entsprechenden Tatsachen waren natürlich bekannt, und man versuchte von seiten der verschiedenen Behörden bereits sehr früh, Abhilfe zu schaffen. Die Pastoren und Missionare predigten gegen den Wucher der Geldverleiher. Die Kirche half auch materiell, indem sie ihren Mitgliedern, soweit sie in Schulden geraten waren,zinslose Darlehen gab. Sie trat auch dafür ein, daß sich die Kolonialregierung einschaltete.

Aus anderen Gründen, aber in gleicher Sorge, versuchten auch die Häuptlinge, das Schuld- und Zinsproblem zu lösen. Da das Amt der Häuptlinge mit der Ahnenverehrung verbunden ist, versuchten einige von ihnen durch Zureden oder sogar durch Einführung entsprechender Gesetze die Ausgaben für Begräbniszeremonien zu begrenzen. Ihre Bemühungen blieben jedoch erfolglos. So richteten im Jahre 1918 die Häuptlinge der Ostregion - da-

---

1) K. Sape, 1961, S. 27.
2) Gold-Coast-Farmer, Vol. 11, Nov. 10, 1934, S. 192.
3) La. S. Anyane, 1963, S. 189.

runter auch die Häuptlinge der Twi - ein Gesuch an die Kolonialregierung, die Einrichtung einer landwirtschaftlichen Bank zu ermöglichen. Dieses Gesuch wurde leider abgelehnt [1]. Wohl aber erließ die Kolonialregierung ein Gesetz, "The Loans Recovery Act", das die Gerichte ermächtigte, die Schuldprozesse derer, die sich an das Gericht gewandt hatten, zu überprüfen [2]. Wenn dabei nachgewiesen werden konnte, daß die Zinsen eines Darlehens zu hoch waren oder daß ein Kreditgeschäft in Betrugsabsicht vorgenommen worden war, so konnte das Gericht dem Schuldner Erleichterung verschaffen: Er brauchte nur diejenige Summe zu zahlen, die das Gericht für angemessen hielt.

Aber auch dieses Gesetz hatte keinen Erfolg, denn viele Schuldner wagten es nicht, ihre Fälle vor das Gericht zu bringen. Sie befürchteten, künftig keine Kredite mehr zu bekommen. So einigten sie sich häufig mit dem Geldverleiher, um das Gesetz zu umgehen. Auf den vereinbarten Kreditbetrag wurden die - beispielsweise - 50 % Zinsen aufgeschlagen und in den schriftlichen Kreditvertrag wurde der Leibetrag einschließlich Zinsen als Kreditsumme eingetragen, und zwar mit dem Vermerk: "ohne Zinsen". Die gleichen Verhältnisse machten auch spätere Erlasse zugunsten der auf Kredit angewiesenen Feldbauern, die "Pawnbrokers Ordinance" von 1939 und die "Money Lenders Ordinance" von 1940, wenig wirkungsvoll. Beide Erlasse enthielten scharfe Bestimmungen, die Wucherzinsen und betrügerische Kredit- und Pfandgeschäfte unter Strafe stellten. Da die Plantagenbesitzer aber auf die Kredite angewiesen waren und sie allein durch das Gesetz nicht zu Geld kommen konnten, blieb ihnen nichts weiter übrig, als zu den von den Verleihern diktierten Bedingungen die entsprechenden Kredite aufzunehmen.

---

1) La. S. Anyane, 1963, S. 179.
2) K. Sape, 1961, S. 59.

Die beste Maßnahme gegen das Geldverleihersystem wäre die Gründung einer Kreditbank auf staatlicher Basis gewesen. Leider geschah das nicht. Während der Kolonialzeit waren die Banken in europäischen Händen, die aufgrund der unsicheren wirtschaftlichen Lage den einheimischen Plantagenbesitzern keine Kredite gaben. Einesteils fehlte das Vertrauen in die Kreditwürdigkeit der analphabetischen Kreditnehmer, und zum anderen befürchtete man, daß das ausgeliehene Geld nicht zur Anlage von Plantagen, sondern, wie es nicht selten ohnehin geschah, für die Tilgung von Schulden aus den Begräbniszeremonien verwendet würde.

Zu dieser Unsicherheit trugen die traditionellen Besitzverhältnisse bei. Bis Anfang dieses Jahrhunderts war die Vorstellung von einem individuellen Rechtsanspruch auf Landbesitz unentwickelt. Infolgedessen waren nicht nur die Banken, sondern auch die Kolonialregierung der Meinung, daß ein einzelner Feldbauer keinen Anspruch auf individuelle Gewährung eines Kredites hatte, sofern er als Sicherheit nur das Gemeinschaftsland der Linie bieten konnte [1].

Im Jahre 1933/34 sorgte die Kolonialregierung für landwirtschaftliche Genossenschaften, um den einheimischen Feldbauern Kredite zu vernünftigen Bedingungen zu gewähren. Tatsächlich konnten die Kredite aber nicht nur dem vorgesehenen Zweck, der Errichtung oder Verbesserung der Plantagen dienen, sondern ein Teil der Kredite wurde verwendet, um die in früheren Jahren und Jahrzehnten verpfändeten Felder zunächst einmal zurückzugewinnen. Genaue Zahlen sind naturgemäß schwer zu erlangen, da eine Kreditgewährung prinzipiell nur zur Verbesserung des Anbaues gewährt wurde. Dennoch wurden in den Jahren 1936/37 mindestens 32 % aller Kredite zweck-

---

1) Vgl. hierzu La. S. Anyane, 1963, S. 182.

widrig für die Zurückgewinnung der verpfändeten Felder verwandt [1].

Mit der Übernahme der Regierung der Kolonie Goldküste durch Nkrumah im Jahre 1952 griff die Regierung in das Kredit- und Verkaufssystem ein. Es wurde die "Cocoa Purchasing Company" gegründet, die bereits im ersten Jahr den Betrag von Mill. £ 3 227 845 für insgesamt 13 002 Kredite ausgab. Der Zinssatz war auf 10 % festgesetzt. Gleichzeitig richtete die Regierung eine Verkaufsinstitution, den "Cocoa Marketing Board" ein. Mit Hilfe dieser Verkaufsorganisation wurden den Plantagenbesitzern relativ günstige Verkaufsmöglichkeiten ihrer Produkte geboten. Dennoch war das Ergebnis der staatlichen Kreditgewährung zunächst unbefriedigend. Bis 1957, also nach 5 Jahren, waren nur 128 Kredite, das sind weniger als 1 % völlig zurückgezahlt worden. 99 % der Kreditsummen konnten trotz der von Regierungsseite übernommenen Verkaufsregelung dennoch nicht zurückgezahlt werden, weil fast das gesamte Kreditaufkommen zunächst einmal zur Tilgung der früheren Schulden benutzt werden mußten [2].

Inzwischen haben sich die Verhältnisse zwar gebessert, aber die relativ ungünstigen Erlöse aus der Kakao-Ernte haben dazu geführt, daß die staatlichen Genossenschafts- und Regierungskreditinstitutionen keine genügenden Mittel haben, um alle Kreditwünsche zu befriedigen. Deshalb können die privaten Geldverleiher mit ihren Wucherzinsen noch immer ihren Geschäften nachgehen, und ein großer Teil der Feldbauern ist nach wie vor hoch verschuldet.

3. Veränderungen im gesellschaftlichen Bereich

a) Die endogenen Veränderungen des Clans und der Übergang von der Matri- zur Patrilokalität

Für den Zerfall des matrilineraren Systems der Akan sind teils endogene, teils exogene Faktoren verant-

---

1) La. S. Anyane, 1963, S. 187.
2) Vgl. hierzu La. S. Anyane, 1963, S. 188-190.

wortlich zu machen. Über das Prinzip des funktionierenden Akan-Clans ist oben bereits das Nötige gesagt worden. Die inneren Faktoren, die zur Auflösung des Matri-Clan-System geführt haben, liegen in starkem Maße in seiner Aufsplitterung in eine ständig steigende Zahl von Linienverbänden. Ein Clan-Mitglied konnte, wenn es sich durch Streitigkeiten mit anderen Clan-Mitgliedern unerträglich belastet fühlte, mit seinen unmittelbaren Clan-Angehörigen seine Siedlung verlassen und eine neue Ansiedlung gründen. Auf diese Weise entstand ein Splitter-Clan. Diese Neigung zur Zersplitterung hatte bereits in früherer Zeit eingesetzt und zu einer starken lokalen Aufspaltung des Clans geführt.

Diese lokale Spaltung steht im Widerspruch zu dem Streben der Clan-Mitglieder nach Zusammenhalt.

Eine zweite Schwächung des Clans entstand durch die Veränderung der Wohnsitzregel. Mit dem Übergang von der Matrilokalität zur Patrilokalität, als Folge individuellen Gewinnstrebens, löste sich der Zusammenhalt der bis dahin zusammenwohnenden Clan-Mitglieder weiter auf. Es wurde ja bereits oben dargelegt, daß die hohe soziale Stellung der Frau in der mutterrechtlichen Akan-Sozialorganisation nicht auf der Ausübung politischer Macht beruhte, sondern auf der Tatsache, daß aufgrund ihrer biologischen Qualität für das Weiterbestehen ihrer Familie ihre weibliche Verwandtschaft im Vordergrund steht. Politische Macht und Durchführung der religiösen Riten lag und liegt aber in Händen der Männer, wenngleich in der Abstammung nach der mütterlichen Linie gerechnet wird.

In früherer Zeit lebte ein Mann in der Familie seiner Frau. Er hatte dort als Mann die Funktion, für den biologischen Fortbestand der Linie seiner Frau zu sorgen. Seine politischen und religiösen Funktionen hingegen mußte er am Ort seiner mütterlichen Linie wahrnehmen.

Er mußte in diesen Fällen also stets den Ort seiner mütterlichen Linie aufsuchen. Das war selbstverständlich lästig, wenngleich in der Tradition liegend, und deshalb wurde daran nicht gerüttelt. Mit dem Aufkommen moderner Verhältnisse setzte es sich jedoch mehr und mehr durch, daß der Mann beanspruchte, dort zu wohnen, wo er seine politischen und kultischen und mehr und mehr auch seine wirtschaftlichen Tätigkeiten ausübt. Das bedingte, daß nun auch seine Frau an den Ort ihrer Schwiegermutter zog, wodurch nach und nach aus der Matrilokalität eine Patrilokalität wurde.

Noch schwieriger gestalteten sich die Verhältnisse bei der Distrikt-Exogamie. Bei der "Haushalt-Exogamie" wohnen Mann und Frau innerhalb des gleichen Dorfes, während bei der Distrikt-Exogamie Mann oder Frau - im Falle der Akan der Mann - ihr Dorf verlassen, um bei der Heirat in einen anderen Distrikt oder in ein anderes Dorf zu ziehen [1]. Im Falle der Distrikt-Exogamie lebte der Mann von seiner Matrilinie, in der er seine kultischen und politischen Pflichten zu erfüllen hatte, normalerweise örtlich getrennt. Außerdem war diese Situation auch für seine Frau umständlich. Sie hatte ja auf dem Felde ihres Mannes, d. h. an einem anderen Ort, als sie selbst wohnte, die Nahrung für die Versorgung ihrer Familie zu beschaffen. Auch hier lag es in der Logik der modernen Zeit, die traditionellen Unbequemlichkeiten, die mit der Matrilokalität verbunden waren, zugunsten der Patrilokalität aus wirtschaftlichen Gründen aufzugeben.

Als ein drittes Argument mögen die Verhältnisse bei einem polygam verheirateten Mann angeführt werden. Polygam lebende Männer hatten in der Regel einen gehobenen Sozialstatus. Mit mehreren Frauen verheiratet zu sein, bedeutete, daß die Frauen dieses Mannes an unterschiedlichen Orten bei ihren Familien lebten, während der Mann

---

1) Vgl. hierzu L. A. White, 1959, S. 153 über "district exogamy"

kein eigentliches Zuhause hat, sondern umschichtig am Wohnort, d. h. in der Familie seiner verschiedenen Frauen wohnte. Je höher seine soziale Stellung war, umso leichter war es ihm, seine Frauen zu beeinflussen, dort zu leben, wo er seine eigenen sozialen, religiösen oder politischen Pflichten zu erfüllen hatte, eben am Wohnort bzw. im Hause der Familie seiner Mutter. Auf diese Weise konnte in der modernen Zeit eine Änderung der früher nur ausnahmsweise vorgenommenen Patrilokalität als mehr und mehr einsetzende Norm in der modernen Zeit erreicht werden.

Damit gewinnen nun die Kinder einen engeren Kontakt zu ihrem leiblichen Vater und ebenfalls zu den Kindern von dessen Brüdern, während der frühere starke Kontakt zu den Kindern des Mutterbruders, die ja jetzt woanders wohnen, schwächer wird. Das alles wirkt sich selbstverständlich nachteilig auf den Zusammenhang der Matrilinie aus. Weiterhin ergibt sich aus der Patrilokalität, daß nun der biologische Vater den Kindern seinen Namen gibt, die damit nun nicht mehr den Namen ihres Matri-Clans tragen. Praktisch sorgt mit dem Übergang von der Matri- zur Patrilokalität der Mann für den biologischen Fortbestand seiner Linie.

Hinzu kommt, daß die Handwerker stets eine patrilineare Tradition hatten, da es hier üblich war, daß der Beruf des Vaters auf den Sohn und nicht auf den Neffen mütterlicherseits vererbt wurde. Infolgedessen erbte der Sohn das Handwerkzeug, die Gerätschaften und das bewegliche Gut, im Falle eines Goldschmiedes beispielsweise das gesamte Gold, während er seinen Landbesitz in traditioneller Weise an seine Neffen ererbte. Im Zusammenhang mit der Individualisierung von Beruf und Besitz war es ein logischer Schritt, daß außer dem beweglichen Gut, welches bereits traditionell den leiblichen Söhnen vererbt wurde, nun auch der Sachbesitz innerhalb der väterlichen Linie blieb.

Die hier aufgezeigten Ausnahmen von der Regel der Matri-Wohnfolge und von der Regel der matrilinearen Vererbung hatten bereits vor Ankunft der Europäer den Matriclan zugunsten des Patriclans geschwächt. Der europäische Einfluß beschleunigte die Auflösung des matrilinearen Systems, hat aber bis heute noch nicht zur Durchsetzung eines Patriclans mit gleicher Funktion geführt. Nach wie vor liegt es im Bestreben der matrilinearen Institutionen, weiterzubestehen, insbesondere im religiösen und kultischen Bereich, während die durch die Europäer eingeführten Neuerungen insbesondere den wirtschaftlichen und politischen Bereich betreffen. Die weitere Entwicklung läßt sich folgendermaßen voraussagen: Die matrilinearen Institutionen und auch der Matriclan werden aufgegeben werden. Stattdessen werden sich vaterrechtliche Kleinfamilien durchsetzen, auf individualistischer, wirtschaftlicher und mehr und mehr auch kultischer Basis. Allerdings wird das ehemalige Matriclansystem keine Fortsetzung in einem entsprechenden Patriclansystem finden, da diese Organisationsform mit den Verhältnissen der modernen Zeit nicht zu vereinbaren ist. Die Entwicklung wird zu einer individualistischen Kleinfamilien- und Besitzstruktur nach mitteleuropäischem Muster führen.

b) Die exogenen Einflüsse: Christentum

Nach der Behandlung der endogenen Einflüsse, die zur Auflösung des Matriclans geführt haben, seien nun die exogenen Faktoren aufgeführt, deren Einfluß sich in gleicher Richtung ausgewirkt hat.

Da ist zunächst der Einfluß der christlichen Religion zu erwähnen, die in ihrer Struktur das männliche Element betont, und zwar in Form der Stützung der Patrilinie. Die Missionare haben leider nicht berücksichtigt, daß das "Vater Unser" für die mutterrechtlichen Akan ein völlig ungeeignetes Gebet ist. Sie hätten ein Gebet wählen müssen, das der Familienorganisation der Akan angemessen ist, in dem der "Mutterbruder" oder "Onkel" angesprochen wird.

Die Geschichte hat es gewollt, daß die Goldküste von der protestantischen Kirche missioniert wurde. Wären katholische Missionare zuerst dorthin gelangt und hätten sie das Ave-Maria eingeführt, so hätten sich möglicherweise andere Missionserfolge eingestellt. Doch diese Überlegung wird aus heutiger Sicht angestellt. Die früheren Missionare, gleichgültig welcher Konfession, haben selbstverständlich nicht daran gedacht, sich in ihrer Missionsarbeit auf die Sitten und Traditionen der Afrikaner einzustellen, sondern es ging selbstverständlich beiden Konfessionen darum, ihre eigene Glaubensform den Afrikanern zu bringen, und die Afrikaner hatten sich selbstverständlich den Traditionen des christlichen Glaubens anzupassen. Als Erfolg der christlichen Missionierung wurde die Bedeutung der Matrilinie stark herabgesetzt, und da die Kirche die Teilnahme der christlichen Afrikaner an nicht-christlichen religiösen Handlungen verbot, wurde auch die Tradition der Ahnenverehrung und damit die der einheimischen Religion aufgelöst. Da alles mit dem einheimischen Ahnenkult Verbundene als heidnisch galt, war auch die Übernahme des "Stuhles" durch einen Christen verboten, denn der Amtsinhaber des "Stuhls" hätte noch in stärkerem Maße religiöse als politische Funktionen zu erfüllen [1].

Die Folge des Anspruchs der christlichen Kirche auf eine entsprechende Lebenshaltung war die Teilung der Siedlungen in einen christlichen und einen nicht-christlichen Teil. Daraus ergab sich wiederum die Trennung der Sippen in christliche und nichtchristliche Blutsverwandte. Dennoch hat sich, trotz der starken Verbreitung des Christentums unter den Twi und Fante, der Begriff der "abusuá" als Ausdruck der blutsmäßigen Zusammengehörigkeit der Linienmitglieder durchweg erhalten. Auch der Glaube an die Totengeister ist unter den Christen

---

1) Vgl. hierzu R. T. Parsons, 1963, S. 72-96.

genauso vorhanden und ausgeprägt wie die wesentlichen Elemente des vorschristlichen Ahnenkults.

c) Schulbildung

Die Schulbildung,die neuen Berufe, die Notwendigkeit der Lohnarbeit sowie die vielen Beschäftigungsmöglichkeiten außer dem Hause, desgleichen die Geldwirtschaft insgesamt, haben die Autorität der Linienoberhäupter geschwächt. Durch die Schulbildung und die Alphabetisierung sind die jüngeren Männer nicht mehr auf die traditionelle Erziehung oder auf das Gedächtnis der Älteren angewiesen. Die moderne Schulbildung bewirkt, daß sich der gebildete Teil der jüngeren Generation nicht mehr für die Geschichte ihrer Linie und deren traditionelle Wertmaßstäbe interessiert. Das Niveau der Schulbildung ist heute sogar entscheidend für das Selbstbewußtsein. An die Stelle der alten Honoratioren, auf der Basis des traditionellen Wissens, hat sich eine neue Elite auf der Grundlage des schulischen Wissens formiert, die ihrerseits die Maßstäbe für das Leben und die Verhaltensweisen in der modernen Gesellschaft setzt. Diese neue Elite sieht naturgemäß Europa als ihr Vorbild für ihre persönliche und wirtschaftliche Einstellung an [1].

Die Linienmitglieder sind sich dieser unaufhaltsamen Entwicklung bewußt und versuchen, so gut es geht, sich den neuen Verhältnissen anzupassen. Vielfach ist es schon nicht mehr gebräuchlich, ein älteres Linienmitglied als "abusua panin" (Linienoberhaupt) zu wählen. Heute kann bereits ein junger Mann, sofern er gebildet ist, Linienoberhaupt werden. In einem solchen Falle gibt es dann auch keinen Respekt, der bis zur Furcht ausarten

---

1) Die ghanesische Elite ist der Teil der Bevölkerung, der auf Grund seiner besseren Schulbildung, einen einträglicheren Beruf und mehr europäisch orientierte Lebensweise den Maßstab für die Wertvorstellungen der Gesellschaft geben. Diese sind z. B. Juristen, Ärzte, Dozenten, Geschäftsleute und Ingenieure.

konnte, vor den älteren Leuten wegen ihrer spirituellen Nähe zu den allmächtigen Ahnen.

Die Linienmitglieder, deren Zahl als Folge der modernen Entwicklung zugenommen hat, leben aus Gründen des Berufserwerbes nicht mehr zusammen, sondern über weite Landstrecken verstreut. Selbstverständlich halten sie untereinander die Verbindung aufrecht, aber ein Linienoberhaupt kann naturgemäß nicht mehr alle Mitglieder unter seiner persönlichen Aufsicht haben, wie früher, als alle zusammen in einem Dorf wohnten. Das bedeutet gleichzeitig eine weitere faktische Zersplitterung der Linien und damit ihre Schwächung.

d) Landflucht

Außer dem Kakao-Anbau und der Bergwerk-Industrie gibt es in den Dörfern wenig Dauerbeschäftigungen, besonders für diejenigen, die einen Schulbesuch absolviert haben. Sie sind deshalb gezwungen, in die Städte zu gehen. Deshalb nehmen die größeren Städte in ganz Ghana, wie Accra-Tema, Kumasi, Sekondi-Takoradi und Cape Coast die meisten Regierungsangestellten auf. Der Wohnsitzwechsel aus den Dörfern in die Städte nahm besonders seit 1952 zu, als die Afrikaner begannen, die zuvor von den Europäern besetzten Stellen in Regierung und Verwaltung zu übernehmen. 1948 wohnte in den obengenannten Städten nur ein Achtel der gesamten Bevölkerung von Ghana. 1960 hatte sich der Anteil der Stadtbevölkerung auf ein Viertel verdoppelt. Der Bevölkerungsaufbau zeigt, daß es hauptsächlich die jüngeren Leute in die Städte zieht. Um 1960 wohnten von den Männern über 60 Jahren 85 % auf dem Lande und von den Männern zwischen 20 und 24 Jahren 66 %. Die berufliche Aufgliederung ergibt, daß von den Männern über 60 Jahren 75 % Bauern waren und von den jüngeren Männern zwischen 20 und 24 Jahren

nur etwa die Hälfte. [1]

Diejenigen, die in die Städte ziehen, versuchen zwar, die Verbindung mit ihren Linienmitgliedern in der Stadt aufrecht zu erhalten. Tatsächlich ergibt sich aber bei denen, die mit Europäern oder Nicht-Akan zusammenarbeiten, häufig ein engerer Kontakt mit diesen als mit den Linienmitgliedern. Durch ihre Schulbildung haben sie bereits "anibué" ("Öffnung des Auges", was bedeutet, daß sie eine bessere Lebensweise kennengelernt haben). Sie fühlen sich ihren auf den Dörfern wohnenden Linienmitgliedern überlegen. Ein auf dem Lande wohnendes Linienoberhaupt würde es kaum wagen, einem gebildeten Linienmitglied, das Arzt, Jurist, Lehrer oder Regierungsbeamter ist, Anweisungen in Rechtsfragen zu geben. Es ist heute vielmehr so, daß die ungebildeten Linienmitglieder so unsicher in den modernen Staatsangelegenheiten sind, daß sie die jüngeren Mitglieder, soweit sie eine entsprechende Fachausbildung haben, um Rat bitten. Soweit die in den Städten wohnenden Linienmitglieder gute Positionen haben, werden sie beneidet. Da sie in der Regel entsprechende Aufwendungen haben, können sie die auf dem Dorfe wohnenden Linienmitglieder aber nicht unterstützen. Der Kontakt zu ihnen reißt mehr und mehr ab. Umgekehrt haben sie aber auch keinen Unterstützungsanspruch, wenn sie einmal in der Stadt ihre Beschäftigung und ihr Einkommen verlieren.

e) Abwertung des Linienoberhauptes

Eine der wichtigsten Aufgaben des Linienoberhauptes bestand früher in seiner Funktion als Treuhänder des Linienlandes. Er hatte dafür zu sorgen, daß jedem Linienmitglied genügend Land zu seinem Lebensunterhalt zur Verfügung stand. Die moderne Kakao-Kultur, deren Pflanzungen bis zu 30 Jahren und länger existieren, erlaubt keine kurzfristige Änderung der Nutzungsverhältnisse. Die einzelnen Linienmitglieder, die einmal das Nutzungsrecht

1. J. C. Caldwell, 1968, S. 12.

an Linienland für eine Kakao-Pflanzung erworben haben, haben damit faktisch ein Dauernutzungsrecht. Daraus folgt, daß ein Linienoberhaupt für die nachwachsenden Mitglieder kein Land mehr zur Verteilung zur Verfügung hat. Hinzu kommt, daß als Folge der oben bereits ausgeführten Kreditsituation das Land fest in der Hand bestimmter Bauern sein mußte, um Anspruch auf Kredite gegen Sicherheiten zu haben. Ebenso verlangte das "Agricultural Department" für die Vornahme der Bekämpfung des "Swollen-Shoot"-Schädlings und für die Entschädigung der im Verlaufe der Schädlingsbekämpfung umgeschlagenen Kakao-Bäume eine genaue Festlegung der Grenzen und des Besitzes der einzelnen Bauern.

Durch diese ökonomische Entwicklung ist das Linienoberhaupt wirtschaftlich funktionslos geworden. Während es früher eine gewisse Macht durch die Verteilung des Landes ausüben konnte, bereitet ihm seine heutige Funktion nur noch Verdruß: Als Treuhänder des Landes hat er vorrangig dafür zu sorgen, daß die Bauern das ihnen zur Nutzung übergebene Land nicht auf private Rechnung verkaufen und damit die Linie schädigen. Damit würde ja nicht nur der Anteil der Lebenden der Linie geschädigt, sondern in noch stärkerem Maße die große Zahl der Ahnen, die durch fremde Landbesitzer keine Verehrung erhalten. Außerdem werden auch die heute noch Ungeborenen in ihren künftigen Besitzansprüchen geschädigt.

Die wichtigste heutige profane Aufgabe eines Linienoberhauptes besteht in der Schlichtung von Streitigkeiten. Da es aber die "Local Courts" und außerdem die Gerichte der Zentralregierung gibt, kommt dem Linienoberhaupt praktisch nur die Funktion eines Schiedsmannes zu, an den man sich wenden kann, aber nicht wenden muß. So ist seine einstmals unangefochtene Richterposition zu einer Repräsentationsfigur geworden. Außerdem wird der Status des Linienoberhauptes natürlich auch durch die Kirche geschwächt, denn für die Christen nehmen die

"asóré mpanyinfó" ("Kirchenältesten") der Gemeinde ebenfalls die Funktion des Schlichters bei Streitigkeiten unter den Christen wahr, ungeachtet der jeweiligen Linienzugehörigkeit.

Die Tendenz der Linien, sich den neuen Verhältnissen anzupassen, fällt besonders unter den Twi auf. Die gemeinsamen Interessen an der Aufrechterhaltung ihres Prestiges zeigt sich darin, daß die Linienmitglieder oft gemeinsam die finanziellen Mittel für den Schulbesuch ihrer Kinder aufbringen. In Akyem Abuakwa haben die Linien des omán aus Verehrung für die Mitglieder der Königs- bzw. Häuptlingslinien bis etwa 1951 die Kosten für den Besuch der Oberschule für die Häuptlings-Linienangehörigen übernommen. So erklärt sich, daß die Mitglieder der Königs- bzw. Häuptlingslinien im Vergleich zu anderen Linien überwiegend aus gebildeten Leuten bestehen.

f) Kostenverteilung der Ausbildung

Das wirtschaftliche Problem wird dadurch aber komplizierter. Auf der einen Seite erwartet ein Akan, daß ein Vater für seine leiblichen Kinder sorgt. Auf der anderen Seite darf die Linie aus wohlverstandenen wirtschaftlichen Interessen nicht damit einverstanden sein, daß ein Linienmitglied nicht für die eigene Linie, sondern für seine biologischen Kinder und damit für die Kinder einer anderen Linie sorgt. Früher hatten die Kinder zweierlei Pflichten: Einmal gegenüber ihrem Vater, bei dem sie arbeiteten und zweitens gegenüber ihrer Linie, wo sie das Linienland mitbewirtschafteten und auf diese Weise zur Pflege des gemeinsamen Linieneigentums beitrugen. Durch die neue Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse hat die Linie Interesse an einer guten Schulbildung ihrer Linienmitglieder in der Hoffnung, daß diese daraufhin zur finanziellen Sicherung der Linie beitragen. Die Aufbringung der entsprechenden Ausbildungskosten durch alle Linien-Mitglieder wird als eine In-

vestition zugunsten aller Linienangehörigen angesehen. Insofern erwartet die Linie Anteil an dem Prestige des mit ihrer wirtschaftlichen Hilfe Ausgebildeten, der daraufhin naturgemäß auch wieder für die anderen Linienmitglieder, d. h. für seine Nichten und Neffen zu sorgen hat. Das eigene Interesse des Ausgebildeten liegt hingegen in der Sorge für seine eigenen, leiblichen Kinder, die aber einer anderen Linie angehören.

Den Gebildeten sind diese Probleme in der Regel bewußt. Sie versuchen, ihre leiblichen Kinder, soweit es möglich ist, zu unterstützen, dürfen aber auch ihre Pflichten gegenüber ihrer Linie nicht vernachlässigen. Erhalten die Kinder einer Frau keine ausreichende Unterstützung von ihrem Ehemann, so bringt sie sie einfach zu einem wohlhabenderen Linienmitglied, damit dieses für sie sorgt. Hat dieses Mitglied jedoch ein Studium absolviert, womöglich in Europa, so ist es durch seine moderne Erziehung in erster Linie um das Weiterkommen der eigenen Kinder besorgt, und so geraten besonders die Gebildeten mit den Ansprüchen der im traditionellen Denken verharrenden Linienmitglieder in Konflikt. In ihrer modernen Erziehung haben sie sehr schnell vergessen, daß auch ihre Ausbildung in der Regel nur dadurch möglich war, daß die Linienmitglieder und nicht nur ihre leiblichen Eltern zu ihrer besseren Erziehung beigetragen haben.

In diesem Zusammenhang darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß die Pflicht der Versorgung aller Linienangehörigen durch diejenigen, die eine hervorgehobene Position erlangt haben, in besonders starkem Maße zum Nepotismus führt. Durch die Verpflichtung, daß alle Linienmitglieder zusammenhalten und einander helfen müssen, besteht in starkem Maße die Gefahr, daß ein Regierungsmitglied oder ein Mann in einer ähnlich einflußreichen Position die durch ihn zu vergebenden Stellen

bevorzugt an seine Linienangehörigen gibt, ohne Rücksicht auf deren Fähigkeit und Qualifikation.

Bis zur Zeit ist die Tradition im Sinne der Sorge und Mitverantwortung für die Linienmitglieder noch in starkem Maße vorhanden. Die oben zitierten Untersuchungen von J. C. Caldwell [1] in den großen Städten Ghanas zeigen, daß die Rückzahlung der erhaltenen Ausbildungs-Investitionen unter der neuen Elite weithin eingehalten wird. Eine Umfrage aus dem Jahre 1963 ergab, daß 70 % der älteren Leute in den Städten und 53 % in den Dörfern der Meinung waren, von ihren gebildeten Angehörigen mehr zurückbekommen zu haben als sie investiert hatten. Unter den Studierenden der Universität von Ghana beabsichtigen sogar 84 %, nach ihrem Studium ihren Verwandten außerhalb der Kernfamilie finanzielle Unterstützung zu gewähren. 80 % der Befragten gaben an, nach Abschluß des Studiums mindestens ein Zehntel ihres Gehaltes für Linienangehörige außerhalb der Kernfamilie auszugeben. Etwa ein Drittel der von Caldwell befragten, die er als "Elite" rubriziert hat, hatte außer den Mitgliedern der Kernfamilie auch Linienverwandte bei sich wohnen. Das waren vornehmlich jüngere Schwestern, Neffen, Nichten oder Cousins, die teils auch noch zusätzlich bei ihrem Schulbesuch unterstützt wurden. Etwa 60 % der Befragten betrachteten die finanzielle Unterstützung an Linienangehörige außerhalb der Kernfamilie als eine moralische Pflicht. Als ein Zeichen der Neuentwicklung war jedoch zu bemerken, daß die Kinder der als Elite klassifizierten Befragten sich in dieser Hinsicht weniger verpflichtet fühlten und daß sie ihre Linienverwandten außerhalb der Kernfamilie kaum oder nur in geringem Maße unterstützen würden.

Auf den Dörfern sind die Verhältnisse naturgemäß anders.

---

1) J. C. Caldwell, 1968, S. 106.

Dort ist der Druck auf die Mitglieder der matrilinearen Linien so stark, daß mancher Familienvater seine Sorgepflicht gegenüber seinen eigenen Kindern nicht zu erfüllen in der Lage ist. Ein Beispiel möge das verdeutlichen. 1958 hatte einer meiner Schulfreunde aus Tafo (Akyem Abuakwa) die Aufnahmeprüfung für das damalige "Kumase College of Technology" bestanden. Sein Vater sollte ihn finanziell unterstützen. Die Mutter seines Vaters war jedoch der Meinung, er würde damit "für das Kind anderer" sorgen. Sie erlaubte, daß der Vater seinen Sohn bis zum Abschluß der Oberschule finanziell unterstützte. Eine weitere Unterstützung aber war nach Meinung dieser alten Frau für einen Sohn "überflüssig", da er ja für die eigene Linie aufzukommen habe. Mit anderen Worten: Der Vater würde eine falsche Investition vornehmen, wenn er den Sohn weiter unterstütze, da er doch einer anderen Linie angehörte. Mein Schulfreund hingegen verstand seinerseits nicht, warum ausgerechnet sein leiblicher Vater ihn nicht mehr unterstützen sollte oder konnte. Durch seine Schulbildung, seine Bindung zu seinem Vater und seinem Umgang auf der Schule hielt er die Unterstützung von seinem Vater für selbstverständlich, denn auf dem genannten College befanden sich Schüler aus ganz Ghana und damit auch Schüler von vaterrechtlich organisierten Stämmen. Außerdem waren die Lehrer Engländer, aus deren Erzählungen sich naturgemäß deren Auffassung zu eigen machte. Sein Vater, der zwar selbst gebildet war, aber auf dem Lande wohnte, konnte dem Druck seiner Matrilinie nicht entgehen. Er fügte sich den Anordnungen seiner Mutter und damit ihrer Linie, und sein Sohn konnte nicht studieren.

Noch ein weiteres Beispiel mag die modernen Schwierigkeiten erläutern. Ein Twi-Student, der in Würzburg Medizin studierte und nach seinem Physikum seine Ferien in Ghana verlebte, besuchte seine Schwester und deren Mann. Seine Schwester hatte fünf Kinder. Sein Schwager ermahnte

ihn: "Du mußt nun fleißig sein und Dein Studium so schnell wie möglich beenden, denn auf Dich wartet hier eine große Aufgabe. Deine Schwester hat, wie Du weißt, fünf Kinder geboren, und für diese hast Du als Onkel nun zu sorgen". Der Würzburger Student lehnte ab: "Wenn Du Kinder in die Welt setzt, dann ist das Deine Sache, durch eigenen Fleiß für sie zu sorgen. Meine Absicht ist es, alles zu tun, damit ich meinen eigenen Kindern das Beste geben kann". - Inzwischen hat dieser Student sein Staatsexamen abgelegt und hat eine Frau des benachbarten Fante-Stammes geheiratet. Seine Frau ist in Bonn tätig; sie haben ein Kind. Einstweilen gedenken sie noch nicht nach Ghana zurückzukehren, wo sie für sechs Kinder und dazu eine Anzahl von Verwandten zu sorgen hätten. Sie bemühen sich, sich zunächst selbst eine gewisse materielle Grundlage zu schaffen, damit sie in der Heimat nicht von vornherein in eine zu starke finanzielle Abhängigkeit geraten.

Ich selbst rechne damit, daß ich, wenn ich einmal nach Ghana zurückkehre, für die Kinder meiner mütterlichen Linienangehörigen werde sorgen müssen. Das wird zunächst in der Form geschehen, daß sich jüngere Neffen und Nichten bei mir anmelden, um bei mir zu wohnen, während ich für die Kosten ihres Schulbesuches und für ihr Taschengeld aufzukommen habe. Soweit die Verwandtschaft sieht, daß die entsprechende materielle Basis bei mir vorhanden ist, werden sie sich in größerer oder geringerer Zahl einfinden, um bei mir zu wohnen und Ernährung und notfalls auch Kleidung durch mich zu erhalten.

Entsprechend den Anforderungen der modernen Zeit, wird die Ausbildung immer teurer. Bücher, Schulgeld und Schuluniform bilden für die Eltern und für die Linie eine entsprechende finanzielle Belastung. Die meisten Oberschulen sind mit einem Internat verbunden, und die entsprechenden Kosten für Unterkunft und Verpflegung müssen

den übrigen Schulkosten hinzugeschlagen werden. Aus diesen Gründen einer ständig verteuerten Ausbildung tritt der Wunsch nach großer Nachkommenschaft entsprechend zurück. Trotzdem ist die Geburtenzahl, auf die Gesamtbevölkerung bezogen, nicht stark zurückgegangen. Nach einer Untersuchung aus dem Jahre 1963 von J. C. Caldwell (1968, S. 12) hat eine "completed family" - darunter versteht man die Anzahl der Kinder, die eine Frau im Laufe ihres Lebens gebiert - durchschnittlich 7,3 Kinder. Zwei Drittel der Familien in Mittel- und Süd-Ghana waren der Auffassung, daß die Eltern durch eine zu große Kinderzahl ärmer würden. Ein Drittel war noch gegenteiliger, traditioneller Auffassung. Bei den Fante und anderen Küstenbewohnern Süd-Ghanas, die am stärksten von modernen Ideen beeinflußt sind, war bereits ein Viertel der Frauen auf dem Lande für eine Geburtenkontrolle.

Durch die oben dargelegten Verhältnisse und die immer stärker werdende Bindung der Mitglieder einer Kernfamilie untereinander ist es unausweichlich, daß die Verbindung zur mütterlichen Linie geringer wird. Ein Mann, der ein nur geringes monatliches Einkommen bezieht, hat es bereits schwer genung, seine eigene Familie und seine leiblichen Kinder zu unterhalten. Er hat noch weniger Möglichkeiten, seinen Neffen finanzielle Unterstützung zukommen zulassen. Mehr und mehr setzt sich die Auffassung durch, daß die Väter zunächst für ihre leiblichen Kinder sorgen sollen, und mehr und mehr entziehen sich die Väter dem Druck der matrilinearen Linienangehörigen und entscheiden sich in erster Linie für die Unterstützung ihrer eigenen Kinder.

Die Existenz und die Wirksamkeit der Linien hat Vorteile und Nachteile für die Entwicklung des Landes. Die Sorgepflicht für die Linienmitglieder untereinander

hatte einstmals eine staatliche Sozialversicherung überflüssig gemacht. Die moderne Zeit und die entsprechenden Verpflichtungen erlauben jedoch ein so weitgehendes Sorgerecht nicht mehr im gleichen Sinne wie früher. Für die Entwicklung des Landes wäre deshalb eine wenigstens teilweise Übernahme der Versorgung der sozial Schwachen und der Alten durch die Regierung eine erhebliche Hilfe für die wirtschaftliche Weiterentwicklung des ganzen Landes.

4. Probleme des Erbrechts und der Besitzverhältnisse

Im folgenden Abschnitt werden die Kernprobleme der matrilinearen Akan-Gesellschaft behandelt. Der Konflikt im Bereich des Erbrechts und der Besitzverhältnisse, die durch Kolonisation, Christentum und die neuen wirtschaftlichen Verhältnisse herbeigeführt worden sind. Sie stehen in engem Zusammenhang mit den vorhergehenden Ausführungen und dienen zu deren besserem Verständnis.

Das Recht des Landes wird vom "English Law" behrrscht, das während der früheren Periode der Kolonialzeit eingeführt worden ist. Es gliedert sich in "Customary Law" - die Anwendung der traditionellen Rechte unter den betreffenden ethnischen Einheiten - und "Common Law". Das letztere besteht aus dem englischen Gewohnheitsrecht, dem Grundsatz der Gleichberechtigung und bestimmten traditionellen Rechten, die für das ganze Land einheitlich sind [1].

Die Anwendung des englischen Rechts hatte naturgemäß Konflikte mit den traditionellen Rechtsnormen der Akan zur Folge. Auf der einen Seite sollten, gemäß dem Customary Law, die Rechtsformen der Akan, soweit sie nach Auffassung der britischen Kolonialregierung akzeptabel waren, unberührt bleiben, und auf der anderen Seite waren die Akan bestrebt, an ihren traditionellen Rechtsformen grundsätzlich festzuhalten.

Die Anwendung des englischen Rechts bei Erbschaft und Besitz war für geordnete Verhältnisse in der Kolonie unvermeidlich. Es bedeutete jedoch einen großen Schritt zur Abschaffung des matrilinearen Systems. Es begann mit der Verordnung über die Eheschließung, der sogenannten "Marriage Ordinance". Sie hatte u. a. den Zweck,

---

1) K. Bentsi-Enchill, 1964, S. 35-36.

die Erbschaft der unter dieser "Marriage Ordinance" heiratenden Personen und der Kinder aus einer solchen Ehe nach dem englischen Gesetz zu regeln. Nach diesem Gesetz - wie man es zuerst anwendete - wurde der Privatbesitz eines Verstorbenen, der unter dieser "Ordinance" geheiratet und kein Testament hinterlassen hatte, wie folgt verteilt: ein Drittel wurde der Frau, zwei Drittel den Kindern zugesprochen. Die Absicht dieser Verordnung lag in dem Bestreben, die Versorgung der Kinder durch die Kernfamilie sicherzustellen. Dadurch hatte der Neffe, der nach dem traditionellen Recht den Onkel beerbt, keinen Anteil an dessen Besitz.

Nach traditionellem Erbrecht besaßen Mann oder Frau Privatbesitz nur so lange, wie sie lebten. Nach ihrem Tode fiel dieses Eigentum an die Linie. Es ging den Engländern nun darum, den Besitz eines Mannes oder der Eltern von Kindern nicht an die Linie fallen zu lassen. Traditionell konnte, wie wir gehört hatten, der Sohn nicht der Erbe seines leiblichen Vaters sein; außerdem konnte die Ehefrau traditionellerweise nicht den Besitz ihres Mannes nach dessen Tode erben. Da Privatbesitz an die Linie fiel, trat dasjenige Linienmitglied, das den Verstorbenen beerbte, als "Vater" der Kinder des Verstorbenen auf und sorgte für diese. Derartige Regelungen mußten den Engländern naturgemäß unverständlich sein.

Schon zu Anfang dieses Jahrhunderts stieß die englische Verordnung auf den Widerstand der Akan. Nach dem Grundgesetz der Gleichberechtigung der Akan war die Umwandlung des Linienbesitzes in Privatbesitz durch das britische Gesetz "against natural justice and good conscience". Es folgte deshalb ein Protest der ahenfo der verschiedenen amán. Ein Fante-Rechtsanwalt, J. M. Sarbah, brachte die Unzufriedenheit der Afrikaner in einer Resolution dem damaligen "Attorney-General",

Herrn A. Willoughby Osbourne, gegenüber zum Ausdruck. 1909 wurde ein Kompromiß erreicht, nach dem zwei Drittel des Besitzes eines Verstorbenen ohne Testament nach dem englischen Erbschaftsgesetz und ein Drittel nach dem traditionellen Gesetz geregelt wurde [1]. In der Praxis blieb das Linienerbe unberührt. Nur der durch eigene Arbeit erworbene persönliche Besitz fiel unter das neue Gesetz. Die Linie erhielt dadurch einen Teil des Privatbesitzes des Verstorbenen.

Nachfolgend sei eine der wichtigsten Formen der Verteilung des Privatbesitzes nach der oben erwähnten Änderung des englischen Gesetzes von 1909 angeführt: Wenn eine Frau, die unter der "Marriage Ordinance" geheiratet hat oder in einer solchen Ehe geboren wurde, ohne Testament stirbt, darf ihr Mann allein zwei Drittel ihres Besitzes erben; wenn sie als Witwe stirbt, werden zwei Drittel ihres Besitzes zu gleichen Anteilen an die Kinder verteilt. (Nähere detaillierte Angaben über die Verteilung des Erbgutes kann man bei N. A. Ollenu, 1966, S. 248-252, nachlesen).

Durch die "Marriage Ordinance" hat die Linie einen Teil ihres traditionellen Erbrechts abgeben müssen, denn diese Verordnung betrachtet Frau und Kinder des Mannes nicht mehr als "Fremde". Nach dem englischen Grundsatz der Gleichberechtigung steht statt der erweiterten Familie oder der Linie die Kernfamilie im Mittelpunkt. Man kann nun ein schriftliches Testament für die Erbschaft seines Privatbesitzes hinterlegen. Wenn nach Meinung der Justizbehörden ein Testament eine ungenügende Fürsorge für die Kinder beinhaltet, haben sie sogar das Recht, durch die "High Courts" das

---

1) N. A. Ollenu, 1966, S. 241-244.

Testament zu verändern [1].

Das traditionelle Erbrecht wurde auch von den Christen angegriffen. Nach deren Auffassung sollte das Eigentum eines ohne Testament Verstorbenen in drei Teile geteilt werden: Kinder, Witwe und Linie bekommen je einen Teil. Diese Regelung ist aber nicht gesetzlich anerkannt und kann nur angewandt werden, wenn die Betreffenden damit einverstanden sind [2].

Die "Marriage Ordinance", die christliche Regelung des Erbrechts sowie auch die Möglichkeit eines privaten Testaments über das Erbe des eigenen Besitzes schmälern den Anspruch der Linie auf den Privatbesitz ihrer Mitglieder. Sie berühren gleichzeitig ein weiteres Problem, nämlich den schon lange latent existierenden Wunsch eines Familienvaters, seinen erworbenen Besitz den eigenen Kindern zu vererben. Hierfür spricht die bereits oben erwähnte Regelung des "samansi" (s. oben Kapitel "Erbfolge"). Dabei versucht ein Vater seinem Sohn einen Teil seines Privatbesitzes durch mündliches Testament zu vererben. Obwohl diese Vererbung nur mit der Zustimmung der Liniemitglieder gültig war, versuchten einige auch einen Teil des damals immer der Linie zugehörigen Landes mit der Zustimmung der Linienmitglieder und der Bitte an die Ahnen um Segen für den Sohn an diesen zu vererben [3]. Manche Afrikaner vergruben ihr Geld und sahen darin einen Ausweg, die Ansprüche ihrer Linie darauf zu umgehen. Im hohen Alter oder bei einer schweren Krankheit verrieten sie ihren Söhnen, wo ihr Geld zu finden war. Wenn der Betreffende aber plötzlich starb, war das Geld verloren.

Diese individualistische Haltung könnte durch Einführung der europäischen Geldwirtschaft und der damit verbundenen neuen Einstellung zum Reichtum entstanden sein.

---

1) K. Bentsi-Enchill, 1964, S. 211.
2) R. T. Parsons, 1960, S. 74.
3) K. Bentsi-Enchill, 1964, S. 193-195.

Aufgrund des Vaterwunsches, zugunsten der eigenen Kinder die mutterrechtlichen Erb-Forderungen zu umgehen, werden die Konflikte in der Akan-Gesellschaft allmählich schärfer. Die traditionelle Erbfolge wird seit Einführung der europäischen Geldwirtschaft nicht mehr sehr streng eingehalten. Danach ist der hauptsächliche Erbe noch immer der Sohn der Schwester des Vaters geblieben. Aus diesen Gründen stehen besonders auf dem Lande die Onkel, Neffen und Söhne im Mittelpunkt der heutigen Familienkonflikte. Das Verhältnis zwischen Onkel und Neffen wird oft von Furcht und Mißtrauen beherrscht. Der Onkel, der vielleicht lieber durch ein Testament seinen Besitz dem eigenen Sohn vererben will, hat Angst, sein Neffe würde ihn verzaubern. Der Neffe seinerseits befürchtet, daß sein Onkel seine Güter heimlich seinen Kindern schenkt. Ein Mann mit eigenen Kindern, der ein Linienmitglied beerbt hat und nun für die Kinder des Verstorbenen sorgen muß, weigert sich manchmal, diesen mehr zu geben als das eigentliche Erbe beträgt. Aus Liebe zu seinen Kindern überwindet er in diesem Falle die öffentliche Meinung und sogar die Furcht vor der Rache des Verstorbenen. Diese Furcht zu überwinden ist seit der Ausbreitung des Christentums in Ghana nicht mehr so schwer. Die Kinder ihrerseits sind mißtrauisch, ob der Neffe, der ihren Vater beerbt hat, das geerbte Gut nicht eventuell für die eigenen Kinder verwenden will und es dadurch seinerseits der Linie entzieht. Es gibt also häufig wenig freundschaftliche Beziehungen zwischen einzelnen Linienangehörigen. Oft arbeitet z. B. der Neffe irgendwo im Lande, ohne sich um den Onkel zu kümmern. Aber nach dem Tode seines Onkels erhebt er Anspruch auf dessen Gut. Die frühere Behauptung von Köbben und Field [1], ein Konflikt zwischen einem Mann und dem Sohn seiner Schwester sei bei den

---

1) A. J. F. Köbben, 1956, S. 9.

Akyem nicht vorhanden, ist heute nicht mehr zutreffend.

Bestandteile dieses Konflikts ist der schon erwähnte starke Glaube an die Zauberkraft, "báyie", die hauptsächlich unter Verwandten wirksam ist. Ein beliebtes Akan-Lied von der "Akompi Guitar Band", nach 1964 entstanden, bringt den Konflikt zum Ausdruck:

Wobésí mefunu konkó
Wobésí mefunu konkó
Na me ā meyárée ye manya aduró mpó
Wobésí mefunu konkó
Ówúrá Kofí mmá enní áwéréhów
Abusuá kyiriká
Abusuafó pe adée
Onnipá yare ā abusuafó mmá
Na mmom eda a óbéwú no
Worebá abeye dén?
Wobésí mefunu konkó
Woba´ā onnipá a wáwúnó emfá wonhó
wón adeé wodi kán ye ne sé
wobó mmoden hwehwé wón pón
Wótó "Pen"
Wótó "exercise book"
Wohwehwé ábéránté kerákyení
Eyí ba sempoa
Eyí nso ba sirákóró
Onnipá an wáwuno emfá wonhó
Ménúá won siká no árá na ohia
Worésí mefunu konkó
Wonyá kosié wó bape
Abusuafó ásém a wóká ne sé
Yeabó ká pón aduonú anúm
Tábóo kóró woton noahé?
Worésí mefunu konkó
Wowié wonká nyíná bu pe
Abusuafó ásém a wóká ne se
Wofasé médí adé

Béré ā oyare nó wofasé ammá ho
Oda babí reyé n'adwúma ádí
na owui nó omra mmédí adé
Ménúá wóyé árá a enyé yiye
Worésí mefunu konkó
esiane se ábóá biárá wonyí nenhómá abién
worésí mefuno konkó.

Übersetzung:

Sie werden ein Geschäft mit meiner Leiche machen.
Aber als ich krank war, hatte ich keine Medizin.
Sie werden ein Geschäft mit meiner Leiche machen.
Kofi [1] sei nicht traurig.
Abusua [2] will keine Schulden.
Abusua will etwas haben.
Ist man krank, so kommen keine Abusua-Mitglieder.
Aber wenn man tot ist, kommen sie.
Warum kommen sie?
Sie werden ein Geschäft mit meiner Leiche machen.
Wenn sie kommen, haben sie keinen Gedanken für den Toten.
Was machen sie zuerst?
Sie suchen einen Tisch.
Sie kaufen einen Bleistift.
Sie kaufen ein Heft.
Sie suchen einen Gebildeten (d. h. einen mit Schulbildung).
Dann rechnen sie.
Dies kostet 3 Pennies.
Jenes kostet einen Schilling.
Sie haben keine Trauer.
Sie denken nur an Geld.
Sie machen ein Geschäft mit meiner Leiche.
Wenn sie einen [3] beerdigt haben,

---

1) Kofi ist der Singende selbst
2) d. h. die Linie
3) In dem Lied spricht der Singende zum Teil über sich selbst, d. h. er stellt sich erfahrungsgemäß vor, was geschieht, wenn er tot ist. In einigen Zeilen spricht er in der zweiten Person zu sich selbst. Außerdem wird die unpersönliche dritte Person "man" verwendet.

dann bringt Abusua panin [1] die Rechnung.
Wir haben 25 Pfund ausgegeben.
Aber wieviel kostet ein Brett (für den Sarg)?
Sie machen ein Geschäft mit meiner Leiche.
Nach dem Rechnen sagt Abusua panin:
"Der Neffe soll erben".
Aber als ich krank war, kam der Neffe nicht.
Er wohnt irgendwo und arbeitet für sich selbst.
Aber ist man tot, so kommt er, um zu erben.
Aber lieber Bruder, so geht es nicht.
Sie machen ein Geschäft mit meiner Leiche.
Weil ein Tier nur einmal eine Haut hat [2].
Sie machen ein Geschäft mit meiner Leiche.

Wie schon erwähnt, wurden früher Unterschiede zwischen dem erworbenen Besitz eines Mannes gemacht, den er verschenken konnte und dem Linieneigentum, das er geerbt hatte und das in der Linie bleiben mußte. Mit der Entwicklung des wirtschaftlichen Individualismus sind viele Menschen bestrebt, persönlichen Besitz unabhängig von der Linie zu erwerben. Der frühere Grundsatz der Linie, Streitigkeiten innerhalb der erweiterten Familie oder der Linie möglichst auch dort zu schlichten, wird seit der Kolonialzeit und der Einführung europäischer Rechtsinstitutionen sowie der europäischen Geldwirtschaft kaum mehr beachtet. Immer häufiger stehen Linienmitglieder als Gegner vor einem Gericht, und die geläufigsten Anlässe sind Streitigkeiten über die Erbschaft von Landbesitz oder Häusern.

Seit der Kolonialzeit kann man als Individuum Land kaufen. Wenn der Käufer es unabhängig von Linienangehörigen erworben hat, gilt es als Privatland.

---

1) d. h. Linienoberhaupt
2) Sprichwort; es bedeutet: weil ein Mann nur einmal stirbt.

Das führt nach dem Tode des Besitzers zu Auseinandersetzungen zwischen dem Sohn oder einem anderen leiblichen Erben und den Linienangehörigen, die ihr altes Besitzrecht noch behaupten. Die Vererbung eines Besitzes des Vaters an die eigenen Kinder bedeutet stets eine Enttäuschung für die Linienangehörigen, die dann oft zu beweisen versuchen, daß auch sie einen Beitrag zur Beschaffung dieses Besitzes geleistet hätten.

Da die Gesetzgeber der Kolonialregierung das matrilineare Erbrecht nicht begünstigten, wurde von Anfang an die Entwicklung der Bildung des Einzeleigentums beschleunigt. Folgende Beispiele von Gerichtsfällen zeigen den Charakter dieses Konflikts:
Erstens: Ein Gerichtsprozeß zwischen S. G. Acquah, P. T. Acquah und A. Tsetsewa im Jahre 1941 [1]:
A. Tsetsewa war das weibliche Oberhaupt eines Haushalts, in dem drei Brüder verstorben waren. Das Oberhaupt veranlaßte P. T. Acquah, die Ernte einer Kakao-Plantage zu nehmen, die Joseph Acquah, der damalige Uberlebende der drei Brüder, seiner Frau und den Kindern testamentarisch vererbt hatte. Die Ursache für den Streit des Haushaltsoberhauptes war, daß die Farm von allen drei Brüdern zusammen angelegt und deshalb Familien-(Linien-) Eigentum war. S. G. Acquah (Sohn des Joseph) erhob Anklage gegen P. T. Acquah und A. Tsetsewa wegen "Verletzung des Landes". Er vertrat die Meinung, sein Vater hätte allein das Land erworben, die Haushaltsangestellten der zwei anderen Brüder hätten auf dem Land seines Vaters nur gegen Entlohnung gearbeitet. Der sogenannte "Native Tribunal" und später der "West African Court of Appeal" verkündeten im Urteil, daß das and ein selbsterworbenes Eigentum von Joseph sei und daß er deshalb berechtigt war, es zu vererben.

---

1) K. Bentsi-Enchill, 1964, S. 252-256.

Das zweite Beispiel war ein Streit zwischen Cudjoe und den Linienangehörigen seines Vaters über das Land und die daraufstehenden Gebäude, die er von seinem Vater geerbt hatte. Die Linienmitglieder behaupteten, daß Cudjoes Vater kein Recht hätte, diese Gebäude und das Land zu vererben: Erstens habe der Verstorbene beim Bau des Hauses, Holz, Wellblech und eine alte Tür aus dem alten verfallenen Linienhaus mitverwendet, Zweitens habe ein Linienmitglied bei ihm gewohnt und zwei "swish rooms" dazu errichtet, und drittens hätten ihm die Linienmitglieder einen Betrag von £ 100 gegeben, der es ihm ermöglicht hätte, durch Handel die Mittel zur Beschaffung der Besitze zu erwerben. Der Richter sah zwar ein, daß die Punkte eins und zwei einen Beitrag der Linie darstellten, er erkannte gleichzeitig aber auch, daß der Verstorbene das Land und die Gebäude mit seinem eigenen Geld erworben hatte. Der Richter meinte daß das traditionelle Recht, welches ermöglichte, daß der Beitrag der Linienmitglieder zum Besitz eines einzelnen dieses zum Linieneigentum machte, begrenzt werden müssen. Weiter wies er darauf hin, daß der Beitrag der Linienmitglieder in solchem Falle wesentlich sein müsse, um diesen Besitz in die Linie fallen zu lassen. Da nach seiner Schätzung in diesem Falle die Linienangehörigen nur 1/24 zum Gesamtwert des Eigentums beigetragen hatten, besaß der Verstorbene das Recht, dieses als sein persönliches Eigentum zu behalten und zu vererben [1].

Solcher und ähnlicher Art sind die Konflikte, welche die schon erwähnten Spannungen in den Akan-Verwandtschaftsverbänden auslösen. Deshalb lassen sich manche Männer Häuser bauen, kaufen Autos und andere Wertgegenstände und lassen sie auf den Namen der Verwandten eintragen (oft auf den der eigenen Kinder), denen sie

---

1) K. Bentsi-Enchill, 1964, S. 253-254.

es vererben wollen.

Die Unabhängigkeit Ghanas und die Übernahme der Verwaltung durch die Afrikaner werden diese Situation nicht leicht zum Besseren beeinflussen. Denn die Rechtssituationen liegen in den Händen der Eliten, die in England ihre Rechtsausbildung absolviert haben und die zu denjenigen zählen, die am meisten von Europa beeinflußt sind. Sie haben wenig Verständnis für traditionelle Regelungen, die zudem nur in mutterrechtlichen Gebieten geherrscht haben. Aber nicht nur die neuen offiziellen Gesetze (Marriage Ordinance) und die traditionellen Erbformen müssen beachtet werden, sondern auch manche Fetische erheben Anspruch auf das Eigentum der Dorfbewohner. Ein Beispiel ist der "tégáré"-Kult, der zwischen 1943 und 1952 im ganzen Akan-Gebiet verbreitet war. Dieser Kult bot seinen Gläubigen Schutz vor Hexen, bösen Geistern und vor sonstigen Gefahren, wie Unfällen und Krankheiten. Der Kult war besonders bekannt für seine Hexenjagd, und es war keine Seltenheit, daß jemand (meist eine Frau) als "Hexe" von tégáré "gefangen" wurde [1]. Die gefangenen Hexen starben meist, angeblich durch die Kraft des Kultes. Das Eigentum der von dem Kult getöteten Menschen beanspruchte der Besitzer des Kultes für sich, und niemand wagte das zu bestreiten.

Der Besitzer des Kultes war derjenige, der den Kult in den Ort gebracht hatte. Er wurde bald reich. Die Kolonialregierung unternahm nichts dagegen. Das Einverständnis der Häuptlinge wurde gekauft, bevor

---

1) Die von tégáré "Gefangenen" wurden geisteskrank und mußten, wenn sie weiterleben durften, alles der Öffentlichkeit "beichten", was sie durch ihre Hexerei getan hatten. Diejenigen, die alles "beichteten", wurden wieder gesund, während andere, die nicht alles aussagten, starben. Über die Umstände des Sterbens gab es verschiedene Versionen. Es war ein offenes Geheimnis, daß sie vergiftet wurden.

der Kult in einem Ort eingeführt werden durfte. Scharf angegriffen wurde der Kult von den Christen, die in den Schulen, Kirchen und auf öffentlichen Veranstaltungen erklärten, daß dieser Kult ein Betrug wäre [1]. Nach einigen Jahren verlor der Kult eine große Zahl seiner Anhänger, und in den sechziger Jahren war kaum noch was von ihm zu hören.

Aus den obigen Ausführungen wird ersichtlich, daß im Erbrecht und in den Besitzverhältnissen die Tendenz zur Individualisierung fortschreitet. Sie gefährdet den Zusammenhalt der Mitglieder der erweiterten Familie sowie der der Linienverbände zugunsten der Kernfamilie. Die gegenseitige Hilfe der Linienmitglieder läßt durch die Individualisierung und das obenerwähnte allgemeine Mißtrauen nach. Landbesitz im Rahmen der Linie oder privater Besitz ist ein wichtiger, notwendiger wirtschaftlicher Rückhalt, besonders für das Alter. Durch die Möglichkeit des privaten Landbesitzes neben dem Linienland, durch die Stärkung der Kernfamilie und als Folge der Liebe zum eigenen Sohn wird es in zunehmendem Maße mehr und mehr vaterrechtliche Landbesitze geben.

---

1) Vgl. hierzu auch H. W. Debrunner, 1959, S. 113.

5. Probleme der modernen Ehe

a) Rückgang der Polygamie

Die christliche Religion, Verordnungen der Zentralregierung sowie die neuen sozio-ökonomischen Verhältnisse beeinflußten das Ehesystem der Twi und Fante. Neben der traditionellen Eheschließung wurden durch Verordnung der Kirche und der Zentralregierung zwei neue Formen eingeführt. Die Kirche verbietet ihren Anhängern die Polygamie. Ihre Ehe können sie gültig nur in der Kirche schließen.

Wie oben ersichtlich geworden ist, ist die traditionelle Eheschließung nicht nur eine Sache zwischen einem Mann und einer Frau, sondern sie ist ein Bündnis zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen. Die Einführung der christlichen Eheschließung brachte einen Konflikt in die Twi- und Fante-Gesellschaft, denn viele heirateten in der Kirche, ohne die Zustimmung der Eltern oder Verwandtschaftsgruppen, die in den meisten Fällen Nichtchristen waren. Nach dem traditionellen Eherecht war eine Eheschließung in der Kirche ungültig und galt als Konkubinat. Wenn ein solcher Ehemann ohne Testament starb, so nahm ihm die matrilineare Linie seinen ganzen Besitz. Sie war nicht, wie sonst üblich, verpflichtet, für die "illegitime" Frau und die Kinder des Verstorbenen zu sorgen [1]. Da eine christliche Ehe und Erbregelung von den verschiedenen Linien nicht anerkannt ist, bietet sie keine soziale und wirtschaftliche Sicherheit für den Ehepartner.

Die Kolonialregierung erließ gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die sog."Marriage Ordinance". Sie diente folgenden Zwecken [2]: Einmal der Einführung eines Heiratsrechts neben dem traditionellen System, zweitens der Legalisierung der existierenden Heiratsformen der

---

1) N. A. Ollenu, 1968, S. 163-164.
2) N. A. Ollenu, 1964, S. 241.

religiösen Konfessionen nach deren Ritus und drittens der Sicherung der Ehepartner und der aus einer solchen Ehe hervorgegangenen Kinder.

Genauso wie die kirchliche Heirat ist die Heirat nach der "Marriage Ordinance" streng monogam. Ehepartner, die nach der traditionellen Art geheiratet haben, können in der Kirche ein zweites Mal heiraten. Ebenfalls können Ehepartner der traditionellen Art und der Kirche die "Court Marriage" eingehen, d. h. nach der"Marriage Ordinance" heiraten. Ein Mann, der schon mit mehreren Frauen verheiratet ist, aber kirchlich oder unter"der Marriage Ordinance" heiraten will, muß sich für eine einzige Frau entscheiden und sich von der anderen scheiden lassen. Die Kirche und die Kolonialregierung hatten also das gleiche Ziel, nämlich eine monogame Ehe und die Kernfamilie nach europäischem Muster. Da die "Marriage Ordinance" mehr Rechtskraft besaß, regten die Christen die Afrikaner an, unter dieser Verordnung zu heiraten. ("Contributing as it must be in the long run, to that stability of monogamous home life, so valuable to the nation, so honourable to man and so essential to the Kingdom of God") [1].

Trotz des Christentums und der Verordnungen der Regierung ist die Polygamie noch vorhanden, besonders unter den Analphabeten und den wohlhabenden Bauern, die große Kakaoplantagen besitzen sowie unter den Linienoberhäuptern und Häuptlingen. Auch bei den Kwawu ist Polygynie noch verbreitet. Bei ihnen sind die Frauen oft die Verkäuferinnen in den Geschäften ihrer Männer. Die Anzahl polygyn verheirateter Männer ist jedoch nicht mehr so hoch wie früher, denn Polygynie und eine große Nachkommenschaft sind heute nicht mehr in erster Linie Ausdruck des Prestiges, sondern Ausdruck der Möglichkeit einer

---

1) R. T. Parsons, 1963, S. 107.

guten Erziehung und Schulbildung für viele Kinder.

Die Frauen und Kinder haben jetzt mehr Ansprüche auf das Einkommen des Mannes. Außerdem begünstigt die wirtschaftliche Lage der Bauern die Polygynie nicht mehr so sehr stark. Seit der Swollen-Shoot-Krankheit sind die Plantagen nicht mehr so ergiebig wie früher. Die Bauern, deren Plantagen von der Seuche betroffen sind und diejenigen mit kleinen Besitzungen sind vorwiegend aus wirtschaftlichen Gründen monogam. Hinzukommt, daß der Kakaopreis, besonders seit der Unabhängigkeit des Landes, schwankend ist. Die heutigen Frauen bevorzugen Ehemänner, die ein monatliches festes Einkommen beziehen. Manche Bauern lösen das Problem der finanziellen Unsicherheit, indem sie für ein monatliches Gehalt etwa 6 bis 8 Monate im Jahr woanders arbeiten und außerdem noch ihre Felder bestellen, um ihre Frauen unterhalten zu können [1]. In den Städten ist es noch schwieriger, mehr als eine Frau wirtschaftlich zu unterhalten. Hier müssen Nahrungsmittel und Miete bar bezahlt werden. Außerdem verursachen die Kinder, die heute eine Schule besuchen, hohe Ausgaben und tragen zu den Kosten des Haushalts nichts bei.

So ist der wirtschaftliche Faktor von größter Bedeutung für den Übergang von der Polygynie zur Monogamie.

Zur allgemeinen wirtschaftlichen Lage, die eine Monogamie begünstigt, kommt die Tatsache, daß es monogam verheiratete Wohlhabende gibt, die als Vorbild angesehen werden. Im Gegensatz zu polygamen Ehen, in denen Streitigkeiten unter den Frauen, "koratwé", keine Seltenheit sind (s. hierzu auch Kapitel "Ehe") gelten monogame Ehen als harmonischer. Unter der jungen Generation gibt

---

1) Vgl. hierzu auch L. P. Mair, 1963, S. 148.

es eine klare Neigung zur Monogamie, besonders bei den Gebildeten, wobei aber offensichtlich wirtschaftliche Gründe überwiegen. Ein junger Mann, der vom monatlichen Gehalt lebt, ob nun in der Stadt oder auf dem Lande, neigt weniger der Polygynie zu als ein junger Farmer, der mehr von der traditionellen Lebensweise abhängig ist. Die Ansprüche der gebildeten Frauen sind zudem im Verhältnis zu denen der Analphabeten viel größer. So ist es unter den Twi bekannt, daß die Fante-Frauen "teurer" sind. Der Grund liegt in ihrem längeren Kontakt mit den Europäern sowie in der früheren Entwicklung und weiteren Verbreitung der Schulbildung. Einige Anforderungen mögen die Ansprüche der heutigen Frauen verdeutlichen: Der geeignete Ehemann soll möglichst folgendes sein: Ein "beento", d. h., er muß in Europa gewesen sein; ein "carful", d. h., er muß Besitzer eines Autos sein; und ein "fridge-ful", d. h., er muß Besitzer eines Kühlschranks sein [1].

Das monatliche Gehalt, die Kosten für die Kinder, besonders in der Schule und die Ansprüche der Frauen bedingen eine vorherrschende Monogamie bei den Gebildeten. Die Frage ist, ob manche Gebildeten, die für die Verhältnisse des Landes ein hohes Einkommen haben, nicht doch die traditionelle Polygynie beibehalten würden. Die meisten dieser Männer, besonders die "been-tos", haben sich europäische Lebensgewohnheiten angeeignet. Doch die Europäer in Ghana können mit ihrem Gehalt auskommen, weil sie eine zusätzliche Belohnung, "european allowance", bekommen. Die Einheimischen aber, bei denen diese fehlt, würden den Unterhalt von mehreren

---

1) Der erstere ist jemand, der in Europa studiert und eine gute Arbeitsstellung hat und viel verdient. Die zwei letzteren Beispiele sind Ausdruck des Wohlstandes.

Frauen bei Aufrechterhaltung ihrer europäischen Lebensgewohnheiten zu kostspielig finden.

Aus den angeführten Gründen ist es nicht verwunderlich, daß trotz der Möglichkeit, in traditioneller Ehe mehrere Frauen zu haben, die Monogamie in Ghana heute vorherrschend ist. 1960 waren im statistischen Durchschnitt von Ghana 74 % der verheirateten Männer monogam verheiratet, 20 % hatten zwei und 5 % drei Frauen. Bei der Landbevölkerung, bei der der Prozentsatz höher als in den Städten lag, hatten nur wenige die finanziellen Mittel, mehrere Frauen zu unterhalten. Bei dieser Bevölkerungsschicht kamen auf 100 verheiratete Männer insgesamt 133 verheiratete Frauen [1]. In den vier von Caldwell untersuchten Städten war ein Achtel der verheirateten Männer polygam [2]. Leider sind die Lebensalter der Männer nicht angegeben.

Obwohl mongame Ehen vorherrschend sind, wird die überwiegende Zahl nach traditioneller Sitte geschlossen. 1960 hatten z. B. 86 % aller Verheirateten nach den traditionellen Formen geheiratet. Untersuchungen bei den Oberschülern und Studenten in den Städten ergaben, daß Kirchen- und Ordinance-Ehen mit dem Erziehungsniveau verbunden sind. Von 292 Studenten wollten 191 (= 65 %) sowohl eine Kirchen- als auch eine Ordinance-Ehe schließen, 20 (= 7 %) wollten nur unter der "Marriage Ordinance" heiraten, während 23 (= fast 8 %) die traditionelle Form der Eheschließung vorziehen [3].

Die kirchliche Hochzeit ist bei den Gebildeten mehr ein Ausdruck der sozialen Stellung bzw. des Wohlstandes geworden. Die mit dieser Hochzeit verbundenen Feste sind

---

1) A. Klingshirn, 1971, S. 81.
2) J. C. Caldwell, 1968, S. 54.
3) A. Klingshirn, 1971, S. 86-87.

eine Gelegenheit, Wohlhabenheit zu beweisen. Die Braut sowie ihre Eltern bestehen auf einer aufwendigen Hochzeit, denn eine weniger kostspielige gilt als Zeichen der Armut. Die Kosten müssen in der Regel vom Bräutigam getragen werden. Dadurch haben viele jung verheiratete Männer Schulden, und manche verschieben deswegen die Heirat, bis sie dazu finanziell in der Lage sind.

b) Scheidung

Für die Ehepartner, die kirchlich oder unter "Marriage Ordinance" geheiratet haben, ist die Scheidung schwieriger geworden. Nach Meinung der protestantischen Kirchen lassen gute Christen sich nicht scheiden, da eine christliche Ehe dauern soll. Folglich stimmen die protestantischen Kirchen einer Scheidung nur dann zu, wenn alle Versöhnungsversuche erfolglos geblieben sind. Den Katholiken ist die Scheidung überhaupt nicht erlaubt.

Etwa 5 % aller Christen-Ehen wurden geschieden [1]. Die Schwierigkeiten bei der Scheidung sind weitgehend dafür verantwortlich, daß viele christlichen Männer nur nach der traditionellen Ehe heiraten. Es gibt sogar auch Fälle, in denen Vertreter der Kirche, z. B. protestantische Priester, ohne "Church blessing" geheiratet haben [2]. In einem solchen Falle konnte sich ein Christ natürlich ohne Einverständnis der Kirche scheiden lassen.

Die Scheidung einer Heirat unter Marriage Ordinance, die fast ausschließlich von den wirtschaftlich gut gestellten Gebildeten beansprucht wird, kann nur gerichtlich erfolgen und ist ebenfalls langwierig.

Bei dieser Ehe übernimmt die Frau den Nachnamen des Ehemannes - eine andere Neuerung bei den Akan. Bei der Schei-

---

1) R. T. Parsons, 1963, S. 109.
2) R. T. Parsons, 1963, S. 109.

dung werden die Alimente berücksichtigt; bei der Frage der Obhut der Kinder spielen Linienzugehörigkeiten keine Rolle, sondern es hängt davon ab, welcher Ehepartner die Scheidung verschuldet hat. Dies und die Regelung der Erbschaft bedeuten, daß die Marriage Ordinance die betreffenden Mitglieder ihren Linienangehörigen entfremden.

c) Außereheliche Beziehungen

In der modernen Entwicklung zur Monogamie sind noch Überreste der alten ehelichen Verhältnisse erkennbar. Zum Beispiel betrachten die meisten Männer außereheliche sexuelle Beziehungen noch als Vorrecht der Männer. Manche Männer, die zwar mehrere Frauen haben wollen, aber aufgrund ihrer christlichen Eheschließung oder der "Marriage Ordinance"-Ehe nur eine Frau heiraten können, nehmen sich Freundinnen, mit denen sie offiziell Kinder haben und die praktisch an die Stelle polygyner Ehefrauen treten. Diese Freundinnen wohnen aber nicht mit im Haus des Ehemannes.

Andererseits fühlen sich unverheiratete Frauen nicht gleichwertig. In der öffentlichen Meinung gelten sie als unfruchtbar. Deshalb ist der Wunsch nach eigenen Kindern als Selbstbestätigung in jeder Akan-Frau sehr stark. Solche Frauen sind bereit, auch außerehelich ein Kind zu bekommen, wenn dies durch eine offizielle Ehe nicht möglich ist [1]. So ist es also keine Seltenheit, daß monogam verheiratete Männer außereheliche Kinder haben. Ebenfalls gibt es viele Fälle, in denen verheiratete Männer Nachtlokale allein besuchen, um Freundinnen zu finden [2]. Das bedeutet aber nicht, daß die heutigen Frauen ihren Männern diese außerehelichen sexuellen "Vorrechte"frei-

---

1) R. T. Parsons, 1963, S. 110-111.
2) J. C. Caldwell, 1968, S.61.

willig einräumen. Die Frauen, besonders die gebildeten, sind vielmehr sehr eifersüchtig auf die Beziehungen ihrer Männer zu anderen Frauen, so daß daraus vielfach ein Scheidungsgrund entstehen kann.

d) Die Rolle der Eltern bei der Partnerwahl

Die Eltern spielen bei der Wahl des Ehepartners heute eine geringere Rolle als früher. Wie schon erwähnt, gab es auch früher schon Beispiele, nach denen sich junge Männer allein um ein Mädchen für die Ehe bemühten. Diese Wahlfreiheit setzt sich mehr und mehr durch. Die Afrikaner haben durch Schulbildung, die europäischen romantischen Filme, Romane oder Bücher und überhaupt durch Kontakt mit der Außenwelt dazugelernt, wie man auch ohne die Mithilfe der Eltern nach einem Mädchen für die Ehe Ausschau hält. Diese Tendenz wird dadurch verstärkt, daß die Betreffenden entweder getrennt von ihren Eltern leben oder ökonomisch selbständiger geworden sind. Dadurch fühlen sie sich berechtigt, sich ihre Frau auch selbst auszusuchen [1].

Natürlich gibt es auch hier Konflikte. Die traditionellen Faktoren, welche die Eltern einst bei ihrer Eheschließung berücksichtigt haben, gelten noch immer bei den älteren, meist ungebildeten Einwohnern. Deswegen versuchen manche Eltern noch immer, sich in die Liebesangelegenheiten ihrer Kinder einzumischen. Ein bekanntes Lied von der "Broadway Band" (1959) bringt diese Konflikte zum Ausdruck:

Mánkásá méhwehwé nea mepé
Na mádó nó dáa
Papá gyae me haw
Onó na mepé
Mamá gyae me haw
Onó na mepé

---

1) Vgl. hierzu auch L. P. Mair, 1953, S. 149-150.

Übersetzung:

Ich selbst werde suchen die / den ich liebe,
damit ich sie / ihn immer liebe.
Vater, laß mich in Ruhe.
Die / den will ich.
Mutter, laß mich in Ruhe.
Die /den will ich.

Die Cross-Cousin-Ehe wird heute noch bei manchen Ehen aus wirtschaftlichen Gründen bevorzugt, aber die jüngere Generation lehnt sie ab. Überhaupt haben die Eltern in Ehefragen wenig Macht, denn die Kinder können ohne deren Zustimmung eine kirchliche oder "Marriage-Ordinance"-Ehe schließen.

e) Probleme des Bildungsgefälles in der Ehe

Da der Prozentsatz der schulgebildeten Männer größer ist als der der Frauen, gibt es einen größeren Anteil von Männern, die ungebildete Frauen heiraten. Ökonomisch gesehen hat der letztere Fall Vorteile, denn bei gebildeten Frauen ist der "Brautpreis" höher. Außerdem gelten die ungebildeten Frauen im Haushalt als fleißiger, obwohl das "Hausmädchen-System" immer noch ausgeprägt ist und die Frauen der Gebildeten nicht viel zu arbeiten brauchen [1]. Manche Gebildeten heiraten aus den genannten Gründen oder auch unter dem Druck der Eltern ein ungebildetes Mädchen. Es gibt aber oft Schwierigkeiten in solchen Ehen. Solange der Mann ein einfacher Angestellter ("Clerk") ist, kann die Ehe zwar ohne Probleme verlaufen. Sobald er aber durch seinen Fleiß Aufstiegsmöglichkeiten erlangt, steigt er in eine Schicht auf, in welche die Frau nicht paßt. Wird er zum Beispiel zur "Party" eingeladen, die unter solchen Gebildeten "europeanised" ist, wird er nicht wie jeder andere seine Frau mitnehmen, weil sie sich als Ungebildete in diesem Rahmen nicht zurechtfindet. Auch er selbst würde sich

1) M. J. Herskovits, 1963, S. 294.

nicht sicher fühlen. Außerdem wird er nicht wagen, seine Freunde zu sich einzuladen, aus Angst, seine Frau würde ihn vor diesen blamieren [1]. In manchen Fällen nehmen die Männer zum Ausgehen Freundinnen mit Schulbildung, während die Ehefrauen nur als Hausfrauen oder Kindergebärerinnen dienen [2].

f) Neolokalität

Die Patrilokalität der Ehe hat sich heute weitgehend durchgesetzt. Doch unter der jüngeren Generation und bei der Elite, die meist außerhalb ihres Heimatortes arbeiten, überwiegt die Neolokalität. Die meisten Männer, die in den Städten innerhalb oder außerhalb der Akan-Gebiete ihren beruflichen Tätigkeiten nachgehen, wohnen mit ihren Frauen und Kindern entfernt von der erweiterten Familie oder Linie. Trotz dieser Trennung bleiben Beziehungen zum Heimatort erhalten. Die Neolokalität festigt in der Regel die Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Kernfamilie, da sie auf sich selbst gestellt ist. Die Aufnahme folgender Aussagen von Caldwell zeigt deutlich die neue Tendenz der jetzigen Entwicklung auf. Eine verheiratete Angestellte äußerte sich wie folgt über ihre Familie: "The children are not afraid of us as most Ghanaian children are afraid of their parents". - Eine verheiratete Lehrerin: "We eat at a dinning table, go out often and we are always together" [3]. Diese Aussagen verdeutlichen das moderne Verhalten der Eltern in der Ehe und beweisen die Abkehr vom traditionellen Eheleben, in dem Mann, Frau und Kinder getrennte Mahlzeiten einnehmen und weniger Gemeinschaftlichkeit haben. Die Neolokalität trägt somit zur Entwicklung der Kernfamilie als neue Grund-Sozialeinheit bei.

---

1) G. Jahoda, 1958, S. 107.
2) A.Klingshirn, 1971, S. 105.
3) J. C. Caldwell, 1968, S. 59.

g) Die neue Stellung der Frau

Ein anderer Faktor, der die Ehe oder Familienverhältnisse beeinflußt, ist die neue wirtschaftliche oder gesellschaftliche Stellung der Frau. Im Laufe der Zeit hat sich einiges in der wirtschaftlichen Stellung und Tätigkeit des Ehepartners, besonders der Frau, geändert. Kontakte mit Europäern haben ihre Stellung erheblich verbessert. Während früher die Männer den Handel (mit Gold, Sklaven usw.) vorwiegend alleine betrieben und der Anteil der Frauen am Handel verhältnismäßig gering war, nehmen heute die Frauen einen beträchtlichen Anteil am kleinen Markthandel ein. Man sieht kaum einen Akan-Mann auf den Märkten. Die anwesenden Händler sind Nicht-Akan, meist von außerhalb Ghanas. Neben den Erzeugnissen aus eigener Produktion, wie Fische (bei den Fante), Feldfrüchten und Feuerholz werden auch die bei den überseeischen Handelsgesellschaften über viele Mittelsmänner erworbenen ausländischen Waren in kleinsten Mengen von den Frauen weiterverkauft. So kauft zum Beispiel eine Marktverkäuferin ein Paket Würfelzucker (zu 96 Würfeln) für 10 d und verkauft den Zucker a' 3 Würfel zu 1/2 d weiter und erreicht somit einen Verdienst von 31,5 % [1]. Manche Frauen kaufen importiertes Mehl und backen daraus Brot, das sie auf den Märkten verkaufen. Besonders in den Städten nutzen die Frauen das Vorhandensein vieler Lohnempfänger und verkaufen Brot, "Kenkey" (Maisklöße), gebratene Taro oder Yam und andere fertige Nahrungsmittel. Manche Frauen können bei diesem Kleinhandel genug Kapital erwerben, um selbst in das Großhandelsgeschäft einzusteigen.

So ist durch die neuen Lebensverhältnisse der Beitrag der Frau zum Familienunterhalt von nicht zu unterschätzender Bedeutung geworden. Da ihnen heute viele Möglichkeiten zu wirtschaftlicher Selbständigkeit geboten werden, kann ein Mann nicht einfach mehrere Frauen heiraten,

1) W. Manshard, 1961, S. 75-76.

um sie als Arbeitskräfte auf dem Felde einzusetzen. Heute können Frauen neben der Feldarbeit Klein- oder Großhandel betreiben oder - wie bei den Gebildeten - entsprechenden gehobenen Berufstätigkeiten nachgehen. 1948 waren fast 67 % des beschäftigten weiblichen Teils der Bevölkerung im Kleinhandel tätig [1].

Obwohl die Frau in der traditionellen Gesellschaft aufgrund ihres hohen Wertes zum Bestand ihrer Linie dem Mann ohnehin nicht unterworfen war, so haben die neuen Handels- oder Berufsmöglichkeiten sie noch selbständiger gemacht. Die Frau behält den Verdienst ihres Handels für sich, und der Mann muß sich ihr gegenüber gut verhalten, um von seiner Frau zum Familienunterhalt etwas dazu zu bekommen.

Auch in der Kapitalbildung ist die Frau dem Mann gegenüber im Vorteil, denn arme Linienangehörige erwarten mehr von den männlichen als von den weiblichen Verwandten Hilfe. Die Rechte einer Frau, Produkte zu verkaufen und die Einnahmen daraus für sich zu behalten, sind zwar älter als der europäische Einfluß. Die Einführung der europäischen Geldwirtschaft, die neuen Handelsmöglichkeiten und die verbesserten Verkehrsverhältnisse haben den Frauen aber neue und größere Möglichkeiten gegeben.

Es ist nun nicht nur der Handel, der den Frauen neue Verdienstmöglichkeiten und Selbständigkeit bietet, sondern die Frauen sind in den letzten zehn Jahren in fast allen Berufen vertreten. Am häufigsten sind die Lehrerinnen, Krankenpflegerinnen und Angestellte [2]. 1960 gab es in Ghana 20.902 Lehrer und 3.799 Lehrerinnen. In bezug auf das Alter ist erkennbar, daß mit einer Zunahme der Frauen im Lehrberuf zu rechnen ist. 54 % der Lehrerinnen gehö-

---

1) W. Manshard, 1961, S. 75.
2) A. Klingshirn, 1971, S. 196-202.

ren der jüngsten Altersgruppe an, während nur 40,5 % der Lehrer dieser Gruppe angehören. Die Ehe bedeutet in Ghana nämlich nicht das Ende des Lehrberufes für die Frauen. Kinder bleiben in der Obhut älterer Verwandter oder von Dienstmädchen.

Auch im Krankenpflegedienst nimmt die Zahl der Frauen immer mehr zu. 1960 waren es 1.420 Männer und 1.349 Frauen. Dagegen gab es dreimal so viel Schülerinnen an den Krankenpflegeschulen (Schülerinnen -1.258, Schüler 425). 83 % der Schülerinnen (1.043) und 47 % der Schüler gehören zur Altersgruppe zwischen 15 - 24, ein Beweis, daß in Zukunft Frauen auch in diesem Beruf zahlenmäßig vorherrschen werden.

Im Angestelltendienst sind die Frauen im Vergleich zu den Männern wenig vertreten. 1960 waren es 3.188 Frauen, während es mehr als 40.000 Männer als Angestellte gab. Aber auch hier ist die Zunahme der Frauen ersichtlich: 53 % der weiblichen Angestellten sind in der Altersgruppe zwischen 15 - 24, während es nur 30 % der Männer in dieser Gruppe sind. Die Zahl der weiblichen Angestellten wäre höher, wenn die privaten Firmen nicht gegen ihre Einstellung wären. Da die Geburtenzahl hoch ist, sind die vielen Arbeitsunterbrechungen durch die Schwangerschaften den Firmen nicht förderlich. Manche europäische Firmen bringen deshalb ihre Angestellten sogar aus Europa mit [1].

Frauen sind auch in den in Ghana mit hohem Prestige verbundenen Berufen, wie Medizin, Jura, Administration usw. vertreten, wenn auch ihre Zahl im Verhältnis zur Anzahl der Männer viel geringer ist. Seit der Unabhängigkeit betont die Regierung durch die verschiedenen Informationsmedien die gleichen Möglichkeiten für beide Geschlechter in allen Berufen, und die Frauen überwinden

---

1) G. Kotey, 1968, S. 7, 20. Oktober, Sunday Mirror.

langsam die traditionelle negative Einstellung zur Bildung und Arbeit, insbesondere die Auffassung, daß die Schulbildung für Mädchen unwichtig sei, da Frauen "in die Küche gehören".

Da bei der traditionellen Ehe eine Scheidung häufig ist, wird jede Frau bestrebt sein, schon vor der Ehe ökonomisch selbständig zu sein. Nach J. C. Caldwells Untersuchung arbeiteten 85 % der befragten Frauen vor der Ehe. 61 % arbeiteten nach der Eheschließung weiter. 60 % der Frauen auf dem Land und in den Städten hatten außer Haushaltsarbeiten auch andere Beschäftigungen [1]. Das Streben nach ökonomischer Selbständigkeit bedeutet jedoch nicht, daß die Scheidungsfälle geringer werden. Eine finanziell gut gestellte Frau kann auf den Brautpreis verzichten. In diesem Fall hat sie in ihrer Ehe mehr Bewegungsfreiheit, und der Mann kan kein "áyéfáré" (Entschädigungsgeld) für ihren Ehebruch verlangen. Eine solche Frau kann die Bindung zum Mann zu jeder Zeit ohne jegliche Formalität abbrechen.

Aufgrund der wachsenden ökonomischen Selbständigkeit der Frauen, ihres vor allen Dingen finanziellen Beitrages zur Erziehung und Bildung der Kinder sowie der wachsenden Selbständigkeit des Ehepaares gegenüber der erweiterten Familie der Linie haben die Frauen mehr Einfluß auf die Entscheidungen der Kernfamilie als je zuvor, zum Beispiel in der Erziehung der Kinder und bei den Haushaltsausgaben.

Die Entwicklung der Kernfamilie zur Selbständigkeit hat ihre Vorteile und Nachteile. Ehepaare, deren Wohnsitze neolokal sind, haben mehr Harmonie im Haushalt als diejenigen, die Mitglieder einer erweiterten Familie sind. Ehepaare der erweiterten Familie können eine Ein-

---

1) J. C. Caldwell, 1968, S. 68-69.

mischung in ihre "privaten" Angelegenheiten, wie zum Beispiel Entscheidungen über Erziehung der Kinder sowie Bitten anderer, nicht zur Kernfamilie gehörender Angehöriger, nicht vermeiden. Auf der anderen Seite gibt es wenig Sympathie und Anteilnahme für entfernt wohnende Angehörige, die wenig Kontakt zur erweiterten Familie oder Linie haben, wenn sie in Not geraten. Bei einer völlig selbständig wohnenden Kernfamilie wird die Obhut der Kinder fraglich, wenn das Ehepaar plötzlich stirbt. Trotz der jetzigen Tendenz ist eine völlige Selbständigkeit der Kernfamilie sogar in den Städten noch nicht erreicht worden. Zur Zeit können sie nur Familien mit einem überdurchschnittlich hohen Einkommen erreichen [1].

h) Interethnische Ehen

Aufgrund der weitaus besseren Bewegungs- und Verdienstmöglichkeiten der Schulen und Universitäten an verschiedenen Orten des Landes, die nicht bestimmten ethnischen Gruppen vorbehalten sind, ist es keine Seltenheit, daß eine Ehe zwischen Menschen verschiedener ethnischer Gruppen geschlossen wird. Solche Ehen sind bei den Twi und Fante, besonders den Älteren oder Ungebildeten, unbeliebt. Wenn eine solche Ehe im Heimatort, gleichgültig, ob am Ort des Mannes oder der Frau, nach den traditionellen Heiratssitten geschlossen wird, wie es in einem solchen Falle gewöhnlich geschieht, wenn sie die Ehe ihres Mitgliedes mit dem / der "Fremden" unter ihrer Aufsicht haben. Aber wenn ein Linienmitglied wegheiraten will, wird oft versucht, die Ehe durch Überredung zu unterbinden.

Die Ehe auf dem Dorf wird natürlich schwieriger für den fremden Ehepartner, denn dieser steht ständig unter Kontrolle und der oder die Fremde muß alles, was sie macht und was den Akan ungewöhnlich erscheint, rechtfertigen können. Bei Streitigkeiten in der erweiterten

1) Vgl. hierzu J. C. Caldwell, 1968, S. 66.

Familie kann der Mann seine stammesfremde Frau wegen seiner Bindung zur Linie nur schwer verteidigen. Die Frau wird sich allein fühlen, wenn sie nicht ein gutes Verhältnis zu den Schwestern und zur Mutter des Mannes erlangt. In einer solchen Ehe wäre es besser für beide, wenn sie neolokal in der Stadt wohnen würden.

Für die männlichen patrilinearen Emigranten, die in das Akan-Gebiet heiraten, taucht noch ein zusätzlicher Konflikt wegen der Kinder auf, besonders wegen ihres Verbleibens nach der Scheidung, denn jeder will die Kinder haben. Für den patrilinearen Mann ist es selbstverständlich, daß die Kinder ihm "gehören" und das gleiche gilt für die matrilineare Frau. Wenn zum Beispiel ein Partner die Kinder in seine Heimat bringt, könnte es sein, daß sie später mit der Gesichtstätowierung des Stammes ihres Vaters zurückkommen, die sie dann als Angehörige der Patrilinie kennzeichnet [1]. Solche Ehen kommen aber nur selten vor, da diese Emigranten, wie schon erwähnt, die untere Sozialschicht bilden. Bei den Küsten-Fante sind es die ungebildeten Arbeitskräfte aus dem Norden Ghanas oder aus den Nachbarstaaten, wie zum Beispiel Nigeria, Liberia usw. Unter den Twi gibt es kaum eine Eheschließung mit einem Emigranten. Hierher kommen die meisten, besonders abusa-Arbeiter, mit ihren Familien.

Trotz der traditionellen Abneigung gegen solche "Misch-Ehen" heiraten viele unter den Eliten ohne Rücksicht auf Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Einheit. Diese heiraten dann in solchen Fällen in der Kirche oder bei der "Marriage Ordinance", die eine Selbständigkeit der Kernfamilie fördert.

---

1) J. Rouch, 1963, S. 302.

6. Veränderungen im politischen Bereich

a) Die Stellung der traditionellen Herrscher in der Kolonialzeit

Die Verwaltung der durch die Engländer neu erworbenen Kolonie "Goldküste" nach dem System der "Indirect Rule" ist bereits erwähnt worden. Ebenfalls ist auf die Abschaffung der Sklaverei und die damit verbundenen interamán Kriege und Menschenopfer hingewiesen worden. Diese Abschaffung wurde von den Kolonialbehörden aus humanitären Gründen durchgesetzt. Sie bedeutete eine friedliche Zeit, aber auch die Schwächung der Macht der traditionellen Herrscher. Allein die Existenz der britischen Administration bedeutete eine herabgesetzte Stellung und einen Prestigeverlust für die Häuptlinge. Ihre Funktion als militärische Führer entfiel. Die Kolonialregierung hatte eine eigene Polizei und eigenes Militär zur Sicherung des Friedens. Damit stand die Bevölkerung der Goldküste unter dem Schutz der britischen Regierung, und die Akan und alle Afrikaner sahen in der Kolonialregierung ihre Schutzmacht und nicht mehr in den Oberhäuptern der verschiedenen amán. Da durch diese Verhältnisse der amán als militärische Konföderation nicht mehr notwendig war, bestand die Gefahr des Auseinanderbrechens der amán-Organisation, denn ahénfo machten sich selbständig oder drohten, sich bei einer Auseinandersetzung mit dem amánhéné oder in der amán-Organisation selbständig zu machen.

Aus administrativen Gründen teilte die Kolonialregierung die Goldküste in drei große territoriale Distrikte ein, von denen jeder verschiedene amán unter Aufsicht eines "Administrative Officer" umfaßte. Laut "Indirect Rule" sollten die traditionellen Institutionen der Afrikaner möglichst unberührt bleiben. Die Verordnungen und das neue Rechtssystem, die von der Kolonialregierung zur Bestimmung der Stellung und Funktionen der traditionel-

len Herrscher erbracht wurden sowie ihre Beziehungen zur Zentralregierung führten nach und nach zur Schwächung ihrer Stellung, d amit auch zu Konflikten zwischen den traditionellen Herrschern und der Kolonialregierung einerseits und zwischen ihnen und ihren "Untertanen" andererseits. Auf der einen Seite betrachtete sich die Kolonialregierung an Stelle der traditionellen Herrscher als Gesetzgeber, und auf der anderen Seite behaupteten die Afrikaner, daß Rechte und Gesetzgebung am besten durch das traditionelle System gewährleistet wurden.

Zum besseren Verständnis der Stellung der traditionellen Herrscher und der neu entstandenen Probleme ist ein Überblick über die wichtigsten Verordnungen wichtig. Die "Native Jurisdiction Ordinance" von 1883 sollte die Beziehungen zwischen der Kolonialmacht und den traditionellen Herrschern regeln. Diese Verordnung gab den traditionellen Herrschern und ihren Ältestenräten beschränkte rechtliche Befugnisse über die örtliche Zivil- und Strafgerichtsbarkeit. Die Zivilgerichtsbarkeit beschränkte sich auf Fälle, deren Strafe nicht mehr als sieben Unzen Gold oder £ 25 betrug. Die traditionellen Oberhäupter durften kriminelle Fälle nicht mit Gefängnis bestrafen. Wenn die Betreffenden die Strafe nicht zahlten, konnten sie jedoch bis zu drei Monaten "festgehalten" werden [1]. Jeder, der mit der Entscheidung des traditionellen Gerichts unzufrieden war, konnte durch die Vermittlung eines "administrative officer" eine Berufung bei dem "Divisional Court" einlegen.

Der Gouverneur war ermächtigt, ohne Zustimmung des omán-Rates oder der betreffenden omán-Angehörigen einen traditionellen Herrscher von seinem Amt zu suspendieren

---

1) W. B. Harvey, 1966, S. 192.

oder gar zu entlassen. Es entstanden jedoch allgemein Bedenken unter den Afrikanern, daß durch diese Vollmacht des Gouverneurs traditionelle Herrscher unter jeglichem Vorwand von ihren Ämtern entlassen werden könnten. Sie löste unter den damals noch wenigen Gebildeten einen Protest aus, und Mensah Sarbah [1], einer der afrikanischen (Fante) Wortführer, deutete darauf: "The right of dismissal is in the people, not in the Crown. But if any such right is claimed for the Crown, no efficient means exist for accertaining the true and correct opinion of the people".

Das Recht der britischen Regierung, ein ohéné oder sogar ein omán-héné abzusetzen, war tatsächlich ein direkter Eingriff in die traditionelle Gesellschaftsstruktur, die, wie schon erwähnt, unberührt bleiben sollte. Erstmals konnte ein traditioneller Herrscher ohne Kriegserklärung von einer fremden Macht verhaftet oder abgesetzt werden. Der omán-héné Aggrey von Cape Coast, der seinen Untertanen verbot, bestimmte Rechtsfälle von seinem Gericht an die britischen Gerichte weiterzugeben und wie ein selbständiger König eine Kampfgruppe aufstellte, wurde vom Gouverneur verhaftet und abgesetzt [2]. Ebenfalls wurde der oheńé von Tarkwa, Kwamina Faibir, abgesetzt [3].

Die "Native Authority Ordinance" von 1883 blieb die Basis der einheimischen Gerichtsbarkeit bis 1927. Dadurch verschmolz die Gerichtsbarkeit der traditionellen Oberhäupter im Laufe der Zeit mit der englischen.

Durch zunehmende Verordnungen zur Durchführung der "Indirect Rule" wurden die traditionellen Herrscher immer mehr zu Agenten der Kolonialregierung. Sie mußten Anordnungen durchführen, die sie bei der Bevölkerung

---

1) J. M. Sarbah, 1968, S. 135.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 234.
3) J. M. Sarbah, 1968, S. 134.

unbeliebt machten. Die "Compulsory Labour Ordinance" von 1895 zum Beispiel verlangte, daß die traditionellen Herrscher ihre Untertanen zur Zwangsarbeit schickten [1]. Bei Nichterfüllung dieser Pflicht wurde der omán-héné im Fante-Gebiet gefangengesetzt. In der Konsequenz richtete sich der Haß der so rekrutierten Zwangsarbeiter gegen die traditionellen Herrscher.

Die Unkenntnis mancher Vertreter der britischen Regierung über die traditionellen Institutionen und Verhaltensweisen war Ursache mancher Auseinandersetzungen. Ein Beispiel dafür sind die Vorfälle in Sekondi im Jahr 1913, wo die traditionellen Oberhäupter vor dem District Commissioner ihre Kleidung bis auf die Taille herablassen mußten. Das war die Form, in der die Häuptlinge traditionell ihre Untertanen empfingen. Diese Anordnung löste großen Protest unter der Bevölkerung aus [2].

Als Vergütung für die Mitglieder des Richterkollegiums wurden die Gebühren und Geldstrafen unter den Mitgliedern verteilt. Da die traditionellen Herrscher und ihr Gefolge inzwischen geldbewußt geworden waren, mißbrauchten sie ihre gerichtlichen Aufgaben. Prozesse wurden oft lange hinausgezögert, um die Zahl der Sitzungen zu vermehren und dadurch zu erhöhten Vertagungsgebühren zu kommen. Es wurde fast zur Gewohnheit, die von der Kolonialregierung erlaubte maximale Geldstrafe zu verhängen. Die Gerichtsgebäude wurden nicht ausreichend instandgehalten, da die einheimischen Justizbehörden lieber das Geld für sich behielten als es für die Erhaltung der Gebäude auszugeben [3].

---

1) D. Kimble, 1963, S. 466.
2) D. Kimble, 1963, S. 469.
3) W. B. Harvey, 1966, S. 198-199.

Die Existenz der anderen Gerichte, in denen weitgehend das englische Gesetz angewendet wurde und an denen es besser ausgebildete Juristen gab, verringerte das Ansehen der traditionellen Gerichte. Bei Zivilprozessen konnten die Parteien selbst wählen, ob sie sich an das traditionelle Gericht oder an das englische Gericht wenden wollten. Nur bestimmte Fälle mußten nach dem englischen Recht geregelt werden [1].

Inzwischen hatten die Kolonialbehörden dank der Gründung des "Anthropological Department" in Asante im Jahr 1921 unter Captain R. S. Ratray [2] und nach seiner Arbeit über die einheimischen Institutionen einen gründlicheren Einblick in die traditionellen Verhaltensweisen gewonnen [3]. Man bemühte sich, einen besseren Weg zur Durchführung der "Indirect Rule" zu finden. 1927 brachte die Kolonialregierung die "Native Administration Ordinance" heraus. Diese war eine Verbesserung der Ver-

---

1) W. B. Harvey, 1966, S. 203.
2) Captain R. S. Ratray war ein Offizier der Kolonialregierung der Goldküste von 1911 bis 1932 (F. Wolfson, 1965, S. 210, Fußnote). Als Ethnologe befaßte er sich außerdem mit der Sprache und mit den Volksliedern der Bevölkerung der Goldküste, insbesondere der Asante. Seine wichtigsten wissenschaftlichen Arbeiten sind: Ashanti, Oxford 1923, und Religion und Art in Ashanti, Oxford 1927. Afrikanische Gelehrte, wie J. M. Sarbah, J. E. C. Hayford und J. B. Danquah, alle Juristen, schrieben ebenfalls über die Akan-Institutionen, z.B. J. M. Sarbah, Fante Customany Law, London 1897, derselbe, Fante National Institution, London 1906; J. E. C. Hayford, Gold Coast Native Institutions, London 1903; J. B. Danquah, Akan Laws and Customs, London 1928. Die frühen Arbeiten dieser Afrikaner wurden von der Kolonialregierung nicht so geschätzt wie die von Captain Ratray, weil Ratray Ethnologe war und, weil die afrikanischen Gelehrten der damaligen nationalistischen Bewegung, Aborigines Rights Protections Society, angehörten und dies in ihren Arbeiten zu bemerken war. Ihre Arbeiten sind dennoch nützliche Quellen für die Darstellung der bodenständigen Institutionen.
3) D. Kimble, 1963, S. 478-486.

ordnung von 1883 und hatte vor allen Dingen den Zweck, den traditionellen Herrschern eine beständige Grundlage ihrer Macht zu verschaffen und diese möglichst zu erweitern, besonders in gerichtlichen Angelegenheiten [1]. Die Aufgaben der traditionellen Herrscher und die der omán-Räte wurden festgelegt [2]. Streitigkeiten über die Wahl oder die Absetzung eines ohéné bzw. eines omán-héné mußten von den omán-Räten geschlichtet werden. Die Wahl oder Absetzung der traditionellen Herrscher mußte dem Gouverneur bekanntgegeben werden. Ein Unterhäuptling, der seine Untertanenpflichten gegenüber dem Oberhäuptling verweigerte, konnte vom Gouverneur bestraft, gegebenenfalls aus der Häuptlingsschaft verbannt werden.

Diese Maßnahmen der Kolonialregierung förderten den Zusammenhalt der verschiedenen omán. Dadurch wurde gleichzeitig auch die Macht der omán-héné über die Unterhäuptlinge gestärkt, denn sie waren gezwungen, in der omán-Organisation zu bleiben. Die traditionellen Herrscher behielten ihr Recht, Gesetze auf traditioneller Basis zu erlassen. Das Gericht eines Oberhäuptlings wurde als Berufungsinstanz der Gerichte der Unterhäuptlinge anerkannt. Ihre Gerichtsbarkeit umfaßte Zivilfälle im traditionellen Recht, wie Ehe, Scheidung, Land- und Erbschaftsstreitigkeiten mit einer maximalen Strafe bei einem omán-héné-Gericht bis zu £ 100 sowie bis zu £ 25 vor anderen Gerichten. Ebenfalls bei kriminellen Fällen, wie Gewalttätigkeit, Verletzung eines Tabus, Verleumdung, Verführung,wurden bestimmte Grenzen im Ausmaß der Strafe eingesetzt. Ein System wurde eingeführt, bei dem Beamte der Kolonialregierung die traditionellen Gerichte beaufsichtigen konnten. Ein "Provincial Commissioner" war ermächtigt, nach eigenem

---

1) D. Kimble, 1963, S. 493.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 359.

Entschluß oder nach dem Ersuchen einer der streitenden Parteien einen Fall von dem traditionellen Gericht an ein höheres zu überweisen.

Es war selbstverständlich, daß die traditionellen Herrscher nach den festgelegten Vorschriften der Kolonialregierung amtieren mußten. Inzwischen setzte die Kolonialregierung ihr Streben nach Zentralisierung fort. 1925 wurde ein Provinzrat in jedem der drei administrativen Bezirke gegründet, der aus allen amán des betreffenden Bezirks bestand. Insgesamt waren neun amán-héné in diesem Rat vertreten. Außer diesen aman-héné und drei anderen Vertretern der großen Städte Accra, Cape Coast und Sekondi waren alle restlichen achtzehn Mitglieder, einschließlich des Gouverneurs als Präsident, Europäer. Auch in der gesetzgebenden Versammlung (Legislative Assembly) waren sechs der traditionellen Herrscher aus dem Provinzrat vertreten. Diese durften aber keine regierungspolitischen Verordnungen und Maßnahmen treffen, sondern sie konnten nur Kritik an der Vorlage üben, sie aber nicht ändern [1]. Auf dem Provinzrat berieten die traditionellen Herrscher über beabsichtigte Gesetzgebungen der Regierung. Der Provinzrat diente gleichzeitig als Gericht für Streitigkeiten über das traditionelle Recht, wie zum Beispiel über Landstreitigkeiten zwischen amán-héné oder anderen ahenfó, die verschiedenen amán angehörten [2].

In diesem Provinzrat hatte die Kolonialregierung die über 60 traditionellen Herrscher der damaligen Goldküste vereinigt. 1946 wurde diese Körperschaft noch durch die Eingliederung der Asante und der verschiedenen Stämme des Nordens an das "Legislative Assembly" vergrößert.

---

1) W. E. F. Ward, 1963, S. 325.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 359.

Durch die Zusammenkunft der ahenfó und amánhéné wurde das System der "Indirect Rule" besser durchgeführt.

Für die Afrikaner waren die traditionellen Herrscher "Agenten" oder "Figures" der Kolonialregierung, durch die sie unterdrückt werden konnten. Außerdem hatte der ohéné oder der omanhéné traditionell kein Recht, sich für sein Volk einzusetzen, sondern er äußerte nur die Meinung des Volkes. Folglich wurden trotz der Bemühungen der Kolonialregierung, das Ansehen der traditionellen Herrscher zu erhöhen, diese unpopulär, besonders unter den Gebildeten. Andererseits bot das Zusammentreffen der traditionellen Herrscher verschiedener amán, unabhängig von ihrer ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit, Möglichkeiten des gegenseitigen Meinungsaustausches und der Schlichtung von Streitigkeiten zwischen verschiedenen amán, die früher zum Krieg geführt hätten. Das waren immerhin neue Möglichkeiten, die es vor der Kolonialzeit nicht gab.

b) Die traditionellen Herrscher und das Christentum

Autorität und Prestige der traditionellen Herrscher wurden nicht nur durch die Gesetze der Kolonialregierung, sondern auch durch das Christentum herabgesetzt. Obwohl die Kolonialregierung die geistige Autorität der traditionellen Herrscher wenig zu beeinflussen suchte, griff sie doch ein,wenn beispielsweise Missionare die Regierung um Hilfe baten, um bestimmte Handlungen zu verbieten [1].

Auf die Ablehnung der Kirche für die Gläubigen, an rituellen Handlungen teilzunehmen, die mit der Ahnenverehrung verbunden sind, ist bereits hingewiesen worden. Die traditionellen Herrscher, die auf ihrer religiösen Stellung aus Prestigegründen bestehen müssen, betrachten das als einen direkten Angriff auf ihr Ansehen. Zeremonien wie "odwirá", "ohúm" und "áhúbá", durch welche die traditionellen Herrscher und ihre Untertanen Gelegenheit hatten, ihre Verbundenheit untereinander und mit den Ahnen zu beweisen, wurden von den Christen als heidnisch oder barbarisch verurteilt. Auch das Rechtsmittel des Fluches eines Fetisches oder die Verletzung der traditionellen Tabus (vgl. oben unter "Gerichtswesen") wurden von der Kirche verurteilt. So schwören die Christen vor einem Gericht bei "Heaven or God" (Twi: "onyankópóng"), während die Nichtchristen bei dem Fluch des Fetisches oder der Tabuverletzung schwören.

In den "Native Courts" schwören die Christen mit der Bibel in der Hand; jeder berührt sie mit der Zunge, während er schwört. Durch die Abschaffung des Trankopfers oder des Opfers eines Tieres bei Gerichtsprozessen, bei Zeremonien und anderen kultischen Handlungen, haben diese Riten ihre alte Bedeutung verloren. Die Christen glauben in der Regel nicht mehr, daß ohne diese Opfer schlechte

---

1) Siehe darüber D. Brokensha, 1970, S. 338.

Ernten oder Mißgeschicke eintreten würden. Dadurch ist natürlich auch die kultische Funktion des Repräsentanten dieses Glaubens, des traditionellen Herrschers, herabgesunken. Allerdings würde bei völliger Ablehnung der kultischen Funktionen des traditionellen Herrschers jeder Zusammenhalt der Dorfgemeinschaft und des omán zugrunde gehen. Ein gewisser Zusammenhalt besteht dennoch dadurch, daß auch viele Christen an die Einwirkung der Ahnen auf das irdische Leben glauben, und auf diese Weise erhält der Häuptling, als Bindeglied zwischen den Lebenden und Verstorbenen, nicht nur für die Nichtchristen, sondern auch für die Christen eine symbolische Funktion für das Gefühl der Einheit und der Kontinuität der Gemeinschaft. Diese Einheit und Kontinuität wird durch eine Anzahl ritueller Zeremonien zum Ausdruck gebracht, darunter durch die sehr häufigen Trankopfer. Ein christlicher Priester, in dessen christlicher Gemeine dennoch über drei Fünftel der Mitglieder noch regelmäßig Trankopfer darbringen, bemerkte einmal, daß seine christlichen Mitglieder mehr Angst vor den Ahnen als vor Gott hätten [1].

Es ist verständlich, daß das Herumtragen des Stuhls sowie das Tanzen und Trommeln, das bei den Zeremonien zur Verehrung der Ahnen und zur Bezeugung der Untertanenpflicht den traditionellen Herrschern dargebracht wird, von der Kirche verurteilt wird. Diese Verurteilung bleibt jedoch nicht ohne Kritik oder ohne Widerstand seitens der Akan in ihrer Gesamtheit. Die Kirche wurde zum Beispiel kritisiert, daß sie ohne jede Begründung die afrikanischen Tänze verboten, dafür aber die europäischen Tänze erlaubt habe.

Durch die jahrhundertelange Verbreitung der Schulbildung, die, wie bereits erwähnt, mit der Verbreitung der christlichen Lehre verbunden ist, nahm und nimmt die Anzahl der Christen ständig zu. Diese Entwicklung und die Abwertung der religiösen Basis des Häuptlingtums bedeutet für die Position der traditionellen Herrscher eine ernsthafte

---

1) R. T. Parsons, 1963, S. 94.

Gefahr. Der "State Councel" (omán-Rat) von Akyem Abuakwa brachte seine Unzufriedenheit mit der Entwicklung mit den folgenden Worten zum Ausdruck: "The condemnation of the tribal practices as heathenish and barbaric ... was due to unsophisticated and naive thinking rather than being the result of judicious and mature study of the customs and habits of the people" [1].

Durch die politische und wirtschaftliche neue Entwicklung war es unvermeidlich, Gebildete zu Häuptlingen zu wählen, die in der Lage waren, die jeweilige Entwicklung zu übersehen und Verhandlungen führen zu können. Falls die Gebildeten aber als Folge von Schulbildung, Studium oder Annahme der christlichen Lehre die religiöse Basis ihres "Stuhls" leugneten und sich der Übernahme dieses Amtes widersetzten, bliebe als Ausweg, Ungebildete, in der traditionellen Überlieferung verhaftete Analphabeten zu Herrschern zu wählen. Diese jedoch wären nicht in der Lage, mit der neuen Situation fertig zu werden.

Da die Stabilisierung und immer größere Verbreitung des Christentums in Ghana eine Tatsache ist, versuchen die traditionellen Herrscher mit den christlichen Missionen einen Kompromiß zu finden. Das Problem hängt damit zusammen, ob das Christentum in Afrika, afrikanisiert wird oder ob die afrikanischen Institutionen durch das Christentum europäisiert werden.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, scheint die Kirche bei ihrer wenig nachgiebigen Haltung zu bleiben. Sie duldet das Häuptlingstum nur, wenn die traditionellen Herrscher die Ahnenverehrung und die Fetische (abósóm) untersagen und die Funktion der Häuptlinge rein politisch bleibt [2]. Die Methodisten wollen den traditionellen Verehrungsgrundlagen einen christlichen Inhalt geben. Inwieweit

---

1) R. T. Parsons, 1963, S. 84.
2) R. T. Parsons, 1963, S. 88.

das mit dem Inhalt des traditionellen Häuptlingtums vereinbar sein könnte, muß abgewartet werden.

Die Stellungnahme eines gebildeten Häuptlings legt die Art des Kompromisses dar, den die Afrikaner eingehen könnten: "I am a Christian myself, but I do not believe in a Christianity which spells denationalisation ... I believe in a Christianity which preserves the best in the social institutions of a people. I cannot understand for example, why our names are changed when we become Christians. Why should Obú become Rockson, Kuntú Blank (et) son, Dadzí Steele, Foli Forson [1]. I believe when we go to Heaven, every nation shall exhibit her glory. If this is correct, why should the European Missionary wish to see Kwesi Mensa in Heaven as John Menson ... There is a church here which believes in the playing of drums to the glory of God. But they have selected European drums in preference to African drums. Is God a European? If not why select only European drums to adore him? In conclusion I would like to register as my own opinion that before Christianity can take a firm grip of Africa, it should be purged of all its European dross and made indigenously African" [2].

Dieses Zitat beweist, daß das Christentum als solches nicht abgelehnt wird. Das Problem der Afrikaner ist es, daß die Missionare die bodenständigen Institutionen durch die westlichen Werte ersetzen wollen, weil sie alles Afrikanische als unchristlich verurteilen. Die Europäisierung der afrikanischen Namen ist dafür ein Beispiel.

---

1) Obú (Fante) heißt im Englischen Stone oder Rock und deshalb Rockson. Kuntú (Fante) heißt im Englischen Blanket und deshalb Blankson.
Dadzí (Fante) heißt im Englischen Steel und deshalb Steele. Foli wird einfach Folson anglisiert, weil er ein typischer afrikanischer Name ist, den man nicht ins Englische übersetzen konnte.

2) A. Adjaye, 1931, S. 158-172.

Die traditionellen Herrscher sind mehr als die Kirchen bereit, zugunsten von Kompromissen nachzugeben. Die Stellung des omán-héné von Akyem Abuakwa, Nana Ofori Atta I, zum Fetischschwören ist eindeutig: "I can say authoritatively that the "abósóm" part of the oath can be dispensed with without any loss" [1]. R. T. Parsons (1963, S. 95) berichtet über einen ehemaligen Häuptling, der als Christ seine christliche Zugehörigkeit beibehält, indem er die rituellen Funktionen seinen Vertretern überließ. Nana Ofori Kuma II, ein omán-héné von Akuapem-omán, bekam etwa um 1915 Lob von den Missionaren, weil er manche traditionellen Handlungen änderte oder gar verbot [2].

Die Kompromißbereitschaft der traditionellen Herrscher ergibt sich zum größten Teil aus den modernen Zwangsläufigkeiten, denn außer der Tatsache, daß das Christentum in Ghana endgültig Fuß gefaßt hat, wird der Kampf der Kirche gegen die Stellung der traditionellen Herrscher durch die Maßnahmen der Zentralregierungen und durch die neuen ökonomischen Tatsachen unterstützt. Mit der weiteren Entwicklung der Schulbildung, die faktisch noch immer mit der Übernahme der christlichen Lehre verbunden ist sowie durch die Entwicklung der Wissenschaft, wird die kultische Stellung der traditionellen Herrscher immer schwächer, bis sie möglicherweise eines Tages zu der äußerlichen Bedeutungslosigkeit eines europäischen Karnevalsprinzen herabsinkt.

---

1) R. T. Parsons, 1963, S. 87.
2) D. Brokensha, 1970, S. 398.

c) Die ökonomische Stellung der traditionellen Herrscher

Einkommen durch eigene Arbeit galt für einen traditionellen Herrscher als unpassend. Zum Ausgleich hatte er auf Grund seiner Stellung bestimmte wirtschaftliche Vorteile, die bereits im Abschnitt über Funktionen und Privilegien behandelt worden sind. Die Einführung der europäischen Geldwirtschaft und die damit verbundene individualistische wirtschaftliche Betätigung öffneten neue ökonomische Möglichkeiten für alle Bewohner des Landes, so auch für die traditionellen Herrscher.

Die Twi und Fante hatten das natürliche Bestreben, Geld zu besitzen, um die durch den fremden Kontakt neu entstandenen Bedürfnisse, wie die Errichtung von modernen Häusern, Anschaffung von europäischen Handelsartikeln, Unterstützung der Kinder durch Schulbesuch usw., zu befriedigen. Durch die oben dargelegte Entwicklung zum Individualismus wird versucht, dieses Ziel weitgehend auf individueller Basis zu verwirklichen. So sind auch die traditionellen Herrscher gezwungen, sich dem neuen ökonomischen Kampf und den entsprechenden Mitteln anzupassen.

Ein traditioneller Herrscher kann seit Einführung der europäischen Geldwirtschaft nicht mehr von seinem traditionellen Recht Gebrauch machen, asafo-Mitglieder zum Bau seines Hauses oder zur Anlage von Kakao-Plantagen unentgeltlich zu beschäftigen. Auch die vielen Geschenke, die er anläßlich bestimmter Zeremonien, zum Beispiel bei "odwirá" oder "ohúm" bekam, sind heute geringer geworden, zum einen, weil die religiöse Bedeutung dieser Zeremonien sowie die Bedeutung des Stuhles durch die christliche Lehre und die Wissenschaft angezweifelt werden, zum anderen, weil die Herrscher durch ihre Teilhabe am Gelderwerb von ihrer einstmals hohen kultischen Stellung eingebüßt haben.

Nach der Abschaffung ihrer alten Privilegien brauchten die traditionellen Herrscher neue wirtschaftliche Quellen,

um ihre Stellung zu erhalten. Einen Ersatz bot ihnen der Kakao-Anbau schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Die Häuptlinge wurden vorwiegend Besitzer von Kakao-Plantagen. Hierzu hatten sie mehr Land als andere zur Verfügung, einmal durch ihren Anteil am Linienland, den sie bereits vor ihrer politischen Stellung hatten, zum anderen durch das Stuhl-Land, das sie auf Grund ihrer politischen Stellung hatten.

Bei guter Entwicklung der Kakao-Wirtschaft konnte ein traditioneller Herrscher reich werden. Viele beschäftigten abusá-Arbeiter und gelangten so zu einer Art Großgrundbesitz. Andere sind Besitzer von Häusern, die sie weitervermieten.

Für viele Menschen ist jedoch jede Art von Nebenbeschäftigung für einen traditionellen Herrscher eine "Korruption" [1]. Seit der Verabschiedung der Native Ordinance von 1883 erhalten die traditionellen Herrscher ein regelmäßiges Regierungsgehalt. Hierdurch wurden sie nun allerdings abhängig von der Kolonialregierung [2]. Um ihr Einkommen zu verheimlichen, hatten sich manche geheime Konten eingerichtet oder auch Häuser auf den Namen ihrer Verwandten (Schwestern oder Neffen und sogar Söhne), bauen lassen, um Nachreden und Verdächtigungen zu vermeiden.

Obwohl die traditionellen Herrscher als Hüter der alten Institutionen angesehen werden und in ihrem Verhalten am konservativsten sind - und es sein müssen -, können auch sie sich dem Konflikt zwischen der Pflicht zur Linie und der Liebe zu ihren eigenen Kindern nicht entziehen. Wenn auch ihre Söhne von der Erbschaft ausgeschlossen sind, so versuchen sie doch zu Lebzeiten so viel wie nur möglich für ihre zahlreichen Kinder zu tun. Hinzu kommt, daß ein traditionelles Oberhaupt für viele Linienmitglieder zur sorgen hat. Alles das macht einen zusätzlichen Gelderwerb und entsprechende Nebenbeschäftigungen notwendig. Durch diese Nebentätigkeiten gerät

---

1) Vgl. hierzu K. A. Busia, 1968, S. 200.
2) D. Brokensha, 1970, S. 396.

der Häuptling aber in eine Konkurrenzsituation zur übrigen gewerbetreibenden Bevölkerung, und überdies muß er durch seinen profanen Beruf seine traditionellen Pflichten vernachlässigen. Beides führt zu einem Loyalitätsverlust.

Das Bestreben und die Pflicht eines Häuptlings, für alle Menschen Geld zur Verfügung zu haben und dennoch Geld verdienen zu müssen, führt am ehesten zu Konflikten in der Frage des Eigentums, speziell in der Unterscheidung von persönlichem Eigentum und Stuhl-Eigentum. Derartige Konflikte brechen besonders beim Tode oder bei der Absetzung eines Häuptlings aus. Einesteils wollen die Linienmitglieder das gesamte persönlich erworbene Eigentum des Verstorbenen oder Abgesetzten mit übernehmen; andererseits versucht mancher traditionelle Herrscher überhaupt keinen Unterschied zwischen Stuhl- und Privateigentum zu machen, sondern alles als seinen persönlichen Besitz anzusehen. Das kommt besonders oft vor, wenn der neu gewählte traditionelle Herrscher aus einer anderen Linie des Splitterclans stammt.

Ein Beispiel mag einen solchen Konflikt erläutern: Mein Onkel, Nana Korankye Ampaw, war ein ohéné von Kukurantumi und adontenhéné von Akyem Abuakwa. Er wurde 1948 abgesetzt und nach einigen Jahren wieder als ohéné gewählt. In der Zeit seiner Absetzung arbeitete er als Geschäftsmann und hatte ein eigenes Geschäft in Accra, der Hauptstadt von Ghana. Er hatte natürlich auch seinen Anteil am Linienland, auf dem er, wie jedes Linienmitglied, durch den Anbau von Kakao Besitzrecht erworben hatte.

Sein Geschäft in Accra führte er noch, als er wieder Häuptling wurde. 1966 starb er. Mein ältester Bruder erbte sein persönliches Eigentum, d. h. die Besitzrechte an den Kakao-Plantagen sowie das Geschäft in Accra. Die Stellung meines Onkels als ohéné wurde an ein Mitglied aus einer anderen Linie unseres Clans, "asóná", vererbt. Laut Aussagen meiner Mutter, meines Bruders

und anderer Mitglieder unserer Linie macht dieser neue ohéné keinen Unterschied zwischen dem privat erworbenen Besitz meines verstorbenen Onkels und dem des Stuhls von Kukurantumi. Er hat sich den Schlüssel für das Geschäft in Accra besorgt und dieses in Besitz genommen. Während der Erntezeit geht er mit Hilfsarbeitern auf die Plantagen meines verstorbenen Onkels und fordert die abusá-Arbeiter auf, ihm die Ernte auszuhändigen. Meine Linienangehörigen sind damit natürlich nicht einverstanden und prozessieren seit über drei Jahren vor Gericht. Gewinnt der ohéné den Prozeß, so wird das als ein Schlag gegen das moderne Recht empfunden; verliert er ihn, so wird das Prestige seines Amtes herabgesetzt.

Mit der Einführung der europäischen Geldwirtschaft, insbesondere der Kakao-Wirtschaft und der Ausbeutung der Bodenschätze durch die Europäer, erhielt das Land den Charakter einer Ware. Die traditionellen Herrscher machten daraus einen ökonomischen Vorteil, denn es gab keinen Unterschied zwischen den privaten Ausgaben eines Oberhauptes und denen für den omán. Ausgaben für den Stuhl konnten beispielsweise verwendet werden, die Würde des akonguá (die Stadt oder den omán) zu erhalten, Schulden des akonguá zu tilgen oder auch das Oberhaupt selbst persönlich zu unterhalten [1].

Man konnte deshalb schwer kontrollieren, ob die Häuptlinge den Erlös aus dem verpachteten oder verkauften Land für ihr persönliches Interesse oder für das Interesse ihrer Stadt verwendet hatten. Jedenfalls wurde viel Land verkauft, besonders in Akyem Abuakwa, ohne Rücksicht auf die zukünftigen Bedürfnisse der Bevölkerung. Das führte zu Auseinandersetzungen zwischen den traditionellen Oberhäuptern und der Bevölkerung, besonders den Gebildeten. Als Folge wurden viele traditionellen Herrscher abgesetzt. Als hauptsächlichste Gründe wurden angeführt: Sie hätten ohne Zustimmung des Rates der Ältesten

1) D. Kimble, 1963, S. 210.

Land an Europäer oder Nicht-Akan für Kakao-Pflanzungen oder die Anlage von Bergwerken veräußert, sie hätten bei den Landkonzessionen an Fremde Twi-Familien enteignet, oder sie hätten Teile oder gar den ganzen Gewinn aus solchen Transaktionen unterschlagen [1].

Dr. J. B. Danquah (1928, S. 213) drückte seine Unzufriedenheit mit der politischen Kurzsichtigkeit der damaligen Oberhäupter in den folgenden Worten aus: "Let not my sense of responsibility forsake me. But there are overwhelming instances in which stools owning large tracks of good virgin forest lands have sold all away, so that even at this early date some are hard pressed for small lots of lands on which the inhabitants are to cultivate their annual foodstuff plantations".

Außer den festgelegten Summen, die die europäischen Unternehmer als Pachtzins für die Bergwerke an die Oberhäupter zahlten, wurden bei den Verhandlungen manchmal auch größere Bestechungssummen geboten, so daß viele Oberhäupter durch solche Geschäfte reich wurden. So wurde es notwendig, die wirtschaftliche Tätigkeit der traditionellen Herrscher zu regeln. Vor allen Dingen in Fragen der Justiz, in der es ein offenes Geheimnis war, daß sie sich bei Gerichtsverhandlungen bestechen ließen [2], desgleichen in Fragen der Landverteilung. Im Jahre 1900 wurde die Verordnung "Concessions Ordinance" eingebracht, wonach Landkonzessionen von den Justizbehörden der Kolonialregierung untersucht werden mußten. Als maximale Größe für vergebene Konzessionen wurden fünf Quadratmeilen festgelegt [3].

Es wurden auch Maßnahmen getroffen, um die Korruption an den einheimischen Gerichten zu beseitigen. Im Jahre 1939 wurde die "Native Administration Treasuries Ordinance" verabschiedet. Danach wurde in jedem omán eine

---

1) W. E. F. Ward, 1963, S. 353.
2) Vgl. hierzu W. B. Harvey, 1966, S. 210.
3) W. E. F. Ward, 1963, S. 357.

"Schatzkammer" mit einer genauen Buchführung eingerichtet, die von den Mitgliedern eines Aufsichtsrates des omán geprüft wurde. Diese Maßnahme sollte den Verdacht der Korruption gegenüber den traditionellen Oberhäuptern beseitigen [1].

Im Jahre 1949 ging die Kolonialregierung einen großen Schritt zur Zentralisierung weiter. Er ermöglichte ihr, die finanzielle Seite der einheimischen Gerichte besser kontrollieren zu können. Durch die "Native Authority Ordinance" wurden die traditionellen Herrscher und die Zentralregierung als Teile einer einheitlichen Regierung angesehen. Im gleichen Jahre wurde die "Native Courts Ordinance" verabschiedet. Sie sah unter anderem vor, daß die einheimischen Gerichte vom Gouverneur gebildet werden und die Mitglieder aus denjenigen Bürgern zu wählen sind, die bereits traditionell politische Stellungen inne hatten [2].

Genauere Bestimmungen über den Gerichtsverlauf und über Gerichtsgebühren wurden nun festgelegt. Auf diese Weise hatte die Kolonialregierung die einheimischen Gerichte wie auch die finanzielle Verwaltung des omán unter ihrer Kontrolle. Die traditionellen Herrscher wurden dadurch weitgehend von der Kolonialregierung in ihren Ämtern abhängig. Das änderte natürlich nichts an der Tatsache, daß die Oberhäupter, abgesehen von ihren schon erwähnten privaten finanziellen Verpflichtungen bestrebt waren, aus Prestigegründen zu Geldmitteln zu gelangen. Sie fühlten sich trotz der modernen Verhältnisse in alter Weise verpflichtet, gastfreundlich zu sein, die Dienste ihrer Untertanen mit Gold zu entlohnen, bei religiösen Zeremonien Geschenke zu verteilen und finanzielle Spenden zur Errichtung von Schulen und Kirchen zu leisten.

---

1) W. E. F. Ward, 1963, S. 362 ff.
2) Mehr über beide Verordnungen im Jahr 1944 bei W. E. F. Ward, 1963, S. 362 ff;
W. B. Harvey, 1966, S. 206 ff.

d) Die Beziehungen zwischen den traditionellen Herrschern und der neuen Elite

Ein weiterer Faktor, der die traditionelle Stellung der Oberhäupter erschüttert, ist der zunehmende Einfluß der Eliten auf das soziale und politische Leben. Die neu hervortretende Schicht von Gebildeten, deren Existenz und Tätigkeit nicht von traditionellen Mustern abhängig ist, legt den Maßstab für die neuen Wertvorstellungen und Verhaltensweisen der Gesellschaft. Sie stellt damit auch die Bedeutung der traditionellen Herrscher in Frage. Auf Grund ihrer Schulbildung und der damit verbundenen Kenntnisse der englischen Sprache - jeder Verkehr mit den Kolonialbehörden mußte in englischer Sprache erfolgen - ergab sich für die Gebildeten eine meist bessere finanzielle Position und eine seit der Kolonialzeit insgesamt günstigere Ausgangsstellung, um sich der Politik widmen zu können.

Die damaligen kolonialen Verhältnisse boten durchaus Voraussetzungen für eine Zusammenarbeit zwischen der Elite und den traditionellen Oberhäuptern. Viele traditionellen Herrscher baten die gebildeten Berater um Belehrung in modernen Fragen, um sich in den neuen Beziehungen zueinander und mit der fremden Zentralregierung besser verständigen und die eigenen Interessen wahrnehmen zu können. Die Oberhäupter und die Eliten hatten außerdem gemeinsame Ziele, die enge Beziehungen zueinander forderten, nämlich den Kampf gegen die den eigenen Interessen entgegenstehenden Verordnungen der Kolonialregierung, den Schutz des Landes gegen eine mögliche fremde Besitznahme sowie Maßnahmen zur Pflege und Erhaltung der traditionellen Institutionen.

Die beste Gelegenheit zu einer Zusammenarbeit bot der Konflikt mit der Kolonialregierung wegen Landbesitzes gegen Ende des 19. Jahrhunderts. 1894 erließ die Ko-

lonialregierung die sogenannte "Crown Land Bill", die dem König von England das Eigentumsrecht über bebautes Land und alle Bodenschätze des Landes übertrug. Diese Verordnung sah vor, daß die Kolonialregierung die Ausbeutung von Nutzholz und Bodenschätzen ausschließlich unter ihrer Leitung vornahm. Familienmitglieder durften ihre Felder zwar weiterhin bebauen, aber den traditionellen Oberhäuptern war es untersagt, an Fremde, besonders an Europäer, Landkonzessionen zu vergeben.

Dadurch hatten die Engländer gehofft, daß viele unbebaute Landstücke besitzlos würden. Tatsächlich aber gehörte jedes Land, ob bebaut oder unbebaut, einer Linie, einer Stadt oder einem omán. Gegen die neuen Gesetzesbestimmungen erhoben sich selbstverständlich überall Proteste. Sie wurden durch eine andere "Lands Bill" im Jahre 1897 ersetzt, die dieses Mal der britischen Krone das Verwaltungsrecht über das Land anstatt das Eigentumsrecht übertrug. Die daraufhin folgenden erneuten Proteste der Unzufriedenheit führten zur Bildung der "Aborigines Rights Protection Society". Dadurch war der Grundstein zur Zusammenarbeit zwischen den Eliten und den Oberhäuptern in nationalen Fragen gelegt. Die "Society" war bestrebt, traditionelle Herrscher über Ansichten der Kolonialregierung, insbesondere über Veränderungen beim Landbesitz aufzuklären und für eventuelle Proteste zu gewinnen [1].

Die kultische und wirtschaftliche Bedeutung des Landes bei den Akan ist schon erwähnt worden (siehe Kapitel "Landbesitz"). Die Akan, insbesondere die traditionellen Oberhäupter, die um diese Zeit an ihrem Land durch den Kakao-Anbau viel verdienten, fühlten sich von Enteignungen bedroht. So fiel es den Eliten nicht schwer, die traditionellen Herrscher auf ihre Seite zu ziehen

---

1) Zur Lands Bill und die ARPS siehe D. Kimble, 1963, S. 330-357.

oder sie als Mitglieder für die ARPS zu gewinnen.

Diese Zusammenarbeit war auch erforderlich, denn durch die "Indirect Rule" waren die traditionellen Oberhäupter als Vertreter der Einheimischen von der Kolonialregierung anerkannt, die Proteste der Eliten blieben bei der Kolonialregierung jedoch fast ohne Wirkung [1]. Auf diesem Hintergrund gewinnt das Bündnis zwischen den traditionellen Herrschern und den Eliten seine große Bedeutung. Durch diese Zusammenarbeit gelang es einer Delegation der ARPS während eines Aufenthaltes beim "Colonial Office" in London, die "Lands-Bill" durch eine Verfügung rückgängig zu machen.

Die positiven Beziehungen zwischen den Eliten und den traditionellen Herrschern überlebten die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht. Zu der Zeit entstanden Interessenkonflikte zwischen den Gruppen. Die Elite strebte die politische Machtstellung als Wortführer vor den traditionellen Herrschern an, und die Herrscher wollten wegen ihrer traditionellen führenden Position und als Vermittler der "Indirect Rule" die führende Rolle als Repräsentanten der Einheimischen bei der Politik der Zentralregierung behalten. Aus Gründen der so entstandenen Frontstellung stellte die Elite die Fähigkeit der traditionellen Oberhäupter bei der modernen politischen Entwicklung des Landes zunehmend negativ in Frage und drängte sie allmählich in den Hintergrund.

Zu besonders scharfer Kritik der Elite an der Kolonialregierung führte dieser Interessenkonflikt bei der Bildung des Provinzrates durch die Kolonialregierung. Diese Instanz bestätigt die traditionellen Herrscher, die von der Kolonialregierung als Vertreter der verschiedenen Provinzen gewählt wurden [2]. Die Gebildeten, in ihrem Selbstverständnis als die einzig qualifizierten

---

1) D. Kimble, 1963, S. 342.
2) D. Kimble, 1963, S. 443.

Volksvertreter, warfen den traditionellen Oberhäuptern ihre mangelnde Schulbildung vor. Dieser Vorwurf war nicht unberechtigt. Im Jahre 1913 wurde z. B. bekannt, daß die Verwaltung der Westregion dadurch erschwert wurde, daß keiner von den neunzehn traditionellen Oberhäuptern die Schule besucht hatte [1]. Von den 2 471 Mitgliedern der einheimischen Gerichte an der damaligen Goldküste hatten im Jahre 1945 nur 614 Schulbildung [2].

So ist es nicht unberechtigt, zu sagen, daß die traditionellen Oberhäupter für die Auseinandersetzung mit der veränderten politischen Wirklichkeit nicht vorbereitet waren. Es hätte für sie zwei Möglichkeiten gegeben, die neue Situation zu meistern: Sie hätten noch einmal, wie bereits vor Ende des 19. Jahrhunderts, ihre Bereitschaft zu einer Zusammenarbeit mit der Elite geben können, oder sie hätten mit dem allgemeinen Schulniveau der Elite auch selbst die entsprechenden intellektuellen Voraussetzungen für die Wahl eines traditionellen Oberhauptes haben müssen. Beides wurde nicht verwirklicht.

Das Verhalten der Elite wurde durch die Tatsache gerechtfertigt, daß für die moderne Zeit, insbesondere für die Entwicklung Ghanas zu einer heterogenen Leistungsgesellschaft, eine Auslese nach den traditionellen Anforderungen nicht genügte und außerdem undemokratisch wäre. Die Elite, z. B. Juristen, Ärzte, Dozenten und erfolgreiche Geschäftsleute, wurden und werden mit den Engländern identifiziert. Da auf Grund der Tatsachen und Folgen der Kolonisation ein Europäer unter den Einheimischen mit Herrschaft und Reichtum identifiziert wird, bedeutet die Verbindung damit einen gehobenen Sozialstatus für die Elite. Ein Gebildeter mit einer Stellung in der Kolonialverwaltung hatte nach Ansicht der Einheimischen ein "european appointment", und manche Analphabeten nannten einen solchen sogar "oburoní" (d. h.

---

1) D. Kimble, 1963, S. 470.
2) W. E. F. Ward, 1963, S. 367.

Europäer). Es war beispielsweise für ein Oberhaupt ohne Schulbildung unangenehm, eine Gerichtsverhandlung leiten zu müssen, an der ein Gebildeter teilnahm.

Die Art der Erziehung führte nach und nach zur Entfremdung der Gebildeten von den traditionellen Institutionen. Zwar bemühte sich mancher von ihnen um die Pflege der einheimischen Institutionen, doch meist weniger aus Überzeugung als aus nationalistischen Gründen und wegen der Notwendigkeit einer Zusammenarbeit mit den traditionellen Herrschern gegen die Kolonialregierung. Dennoch glaubten die meisten dieser neuen Elite nicht an die religiöse Basis des Stuhls und betrachteten die damit zusammenhängenden Vorstellungen mehr oder weniger als äußerliche Formalität. Wegen ihres überlegenen sozialen und politischen Status fühlten sie sich größtenteils nicht länger den Oberhäuptern untergeordnet. Diese wiederum betrachteten den gehobenen sozialen Rang der Gebildeten als eine generelle Verwerfung der traditionellen Institutionen. Schon im Jahre 1915 beschwerten sich die traditionellen Herrscher von Akyem Abuakwa in einer Petition an den Gouverneur: "It does not seem to us that education in the proper sense of the word implies a contempt of the existing authority" [1]. Den gleichen Konflikt drückt Nana Ofori Atta im Jahre 1920 aus: "There is a loose talk at some quarters that the educated African becomes the natural leader of the country irrespective of any other consideration" [2].

Die Übernahme der Regierung Ghanas durch die Afrikaner im Jahre 1957 bedeutete für die traditionellen Herrscher eine machtpolitische Niederlage, denn die neue Elite ist an die Stelle der Kolonialregierung getreten, und sie hat nun ein großes Gewicht bei der Entscheidung über das Schicksal der traditionellen Oberhäupter erlangt.

---

1) D. Kimble, 1963, S. 472.
2) D. Kimble, 1963, S. 472.

e) Die asafo

Eng verbunden mit der Elite der Gebildeten ist die asafo-Gruppe. Die asafo bestehen aus jungen Männern, die ursprünglich ein Kriegerbund waren (vgl. oben). Der Unterschied besteht darin, daß die Elite eine höhere Schicht darstellt und daß zu den asafo sowohl Gebildete als auch Ungebildete zählen. Ferner stellt die asafo eine Organisation dar, während die Elite keine Organisation als solche bildet, sondern sie nimmt eine Sonderstellung in der Gesellschaft auf Grund ihrer gehobenen sozialen Stellung ein. Die Schicht der Elite ist eine neuere Erscheinung, während die asafo eine traditionelle Organisation ist, die einen neuen Charakter in Anpassung an neue Verhältnisse annahm.

Die Abschaffung der Kriege nahm den traditionellen Herrschern das Mittel zur Gewinnung von Prestige, von Land und Reichtum. Sie beendete aber auch die kriegerische Beschäftigung der jüngeren Männer. Diese lenkten ihre Aufmerksamkeit nun auf die neuen Wege zum Reichtum und Prestige durch die Schulbildung, die Kakao-Wirtschaft und die vielen nicht liniengebundenen Aufstiegsmöglichkeiten. Zwar bot auch das traditionelle System gewisse Möglichkeiten zur Erringung von Prestige, aber nicht so schnell und so nahezu grenzenlos, wie das im Rahmen der neuen Entwicklung nun möglich war.

Wenn die asafo und die traditionellen Herrscher kooperierten, ging es meist um gemeinsame Maßnahmen gegen die Kolonialregierung, wie zum Beispiel bei der schon erwähnten "Lands Bill" sowie bei dem Verbot der Akuapem-Bauern über den Verkauf von Kakao unter einem bestimmten Preis im Jahre 1921. Die asafo nutzten die neuen Verhältnisse aus, um in der traditionellen Redefreiheit ihre ökonomischen und politischen Vorbehalte und ihre allgemeine Kritik zum Ausdruck zu bringen und ihre Wünsche durchzusetzen. Sie gewannen dadurch politische Bedeutung.

Bei den Fante, besonders in Cape Coast, verursachten die asafo viel Unruhe durch Streitigkeiten untereinander [1]. Sie bildeten dort das Rückgrat der politischen Bewegung gegen die Kolonialregierung. Während die Eliten, als Konkurrenten der traditionellen Herrscher, nach hoher politischen Stellung strebten, überwachten die asafo die Tätigkeiten der Oberhäupter. Die Stimme der asafo ließ sich in allen amán vernehmen. 1915 protestierte zum Beispiel in Kwawu die asafo-Gruppe gegen die hohe Geldstrafe für die Verletzung der Eide [2]. Die asafo war auch häufig die Triebkraft zur Absetzung von traditionellen Oberhäuptern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zwar konnte ein Oberhaupt,das sich unbeliebt gemacht hatte, auch schon früher abgesetzt werden. Das kam jedoch nur selten vor. Die neuen ökonomischen und sozialpolitischen Verhältnisse, die Spannungen zwischen den asafo und den traditionellen Herrschern, führten jedoch in zunehmender Zahl zu Häuptlingsabsetzungen. Zahlen geben darüber einen Überblick [3]:

J a h r	Zahl der abgesetzten traditionellen Oberhäupter
von 1904 bis 1908	7
von 1909 bis 1913	23
von 1914 bis 1918	38
von 1919 bis 1924	41

Bei Unruhen durch die asafo oder bei Absetzungsversuchen wandten sich die traditionellen Oberhäupter an die Kolonialregierung um Hilfe. Bei handstreichartig durchgeführten Absetzungen war aber meist jegliche Hilfe unmöglich, da die Vorbereitungen durch Geheimversammlungen getroffen wurden. 1944 war zum Beispiel ein

1) D. Kimble, 1963, S. 469-470.
2) D. Kimble, 1963, S. 470.
3) Gold Coast Gazette, 15. Apr. 1925.

Umsturzversuch meines Onkels, des adontenhéné von Kukurantumi, durch die asafo gescheitert, weil seine Informanten vorher davon gewußt hatten, so daß er Polizisten zur Hilfe heranziehen konnte. 1948 gelang es den asafo, ihn dennoch abzusetzen. Dieses Mal kam die Absetzung so unerwartet, daß die verspätet eingetroffenen Polizisten machtlos waren. Die asafo-Mitglieder erklärten den Polizisten: "eye yén amánéé", d. h. "das ist unsere eigene amán-Angelegenheit" (sie hat mit der Zentralregierung nichts zu tun). Die gewählte Hilfe der Kolonialregierung für die traditionellen Herrscher bei solchen Angelegenheiten vergrößerte naturgemäß die Gegensätze zwischen den asafo und den traditionellen Oberhäuptern, da die letzteren dadurch diffamiert wurden, mit der Kolonialmacht zu kooperieren.

f) Die traditionellen Herrscher unter einer selbständigen afrikanischen Regierung

Die Kolonialregierung verwaltete die Goldküste in der Form der indirekten Herrschaft mit Hilfe der traditionellen Herrscher. Die neue Regierung Ghanas strebte eine direkte Herrschaft, ohne die Beteiligung der traditionellen Autoritäten an. In der Verwirklichung ihrer neuen politischen Ziele verhalten sich die afrikanischen Regierungspolitiker zweideutig. Auf der einen Seite betrachtete die damalige Regierungspartei "Convention Peoples Party" (C.P.P.) das Häuptlingstum als eine veraltete Institution, die den Aufbau des Sozialismus und die Modernisierung des Landes behindere; auf der anderen Seite propagierte sie die Erhaltung und Pflege der traditionellen Institutionen [1].

Einige der administrativen Maßnahmen, die kurz vor und nach der Erlangung der Unabhängigkeit ergriffen wurden, gaben einen Überblick über die Absichten der neuen Re-

---

1) Vgl. hierzu auch D. Brokensha, 1970, S. 402.

gierung. Die sogenannte "Native Administration" wurde von der "Local Gouvernment Ordinance" abgesetzt. Lokalräte wurden in den ländlichen Gebieten ("rural areas"), Stadträte in den Stadtbezirken ("urban areas") und entsprechende in den Distrikten errichtet [1]. Ein Drittel der Mitglieder aller Räte waren traditionelle Oberhäupter, während zwei Drittel durch allgemeine Wahl gewählt wurde. In den 1953 errichteten Kommunalräten schließlich war nur noch ein Sechstel der Mitglieder durch traditionelle Oberhäupter vertreten. Dadurch wurde das Dorf oder die Stadt erstmals von Mehrheiten regiert, die nicht der Häuptlingslinie angehörten. Nach den Maßnahmen der C.P.P.-Behörden waren die traditionellen Herrscher mit ihren "old fąshioned"-Methoden der neuen Entwicklung und Funktionen, wie zum Beispiel in der Erziehung, in Polizei- und Gesundheitswesen, nicht gewachsen.

1958 wurde die Zahl der traditionellen Herrscher in jedem Kommunalrat auf einen - symbolischen - Sitz beschränkt, und 1959 wurden sogar alle traditionellen Herrscher aus sämtlichen Räten ausgeschlossen. 1958 wurde der Provinzrat aufgelöst und dafür die "Houses of Chiefs" gebildet [2]. Jeder der fünf administrativen Regierungen Ghanas hatte ein "House of Chiefs". Die traditionellen Herrscher in diesen "Houses" berieten über Angelegenheiten und Probleme der traditionellen Rechte, die ihnen ein Minister zur Diskussion vorlegte. Jede Verordnung über die Funktion oder die Privilegien der traditionellen Oberhäupter sollte vorher von ihnen selbst beraten werden. Ihre Zustimmung oder Ablehnung aber hatte keinen Einfluß auf den Erlaß der Verordnung. Sie hatten also nur eine beratende bzw. Alibi-Funktion. Die "Houses of Chiefs" dienten als Bewahrer des traditionellen Rechts, konnten es aber auch verändern. Allerdings ließ der Mi-

---

1) K. Nsarkoh, 1964, S. 10.
2) W. B. Harvey, 1966, S. 95-99.

nister für "Local Gouvernment" ein traditionelles Recht nur dann weiterbestehen oder verändern, wenn dieses nicht "repugnant to the laws of Ghana or contrary to natural justice, equity and good conscience" war [1].

Im "Chieftaincy Act" von 1961 wurde die Abhängigkeit der traditionellen Herrscher von der Zentralregierung noch deutlicher: Der Minister für "Local Gouvernment" konnte einem traditionellen Herrscher seine Anerkennung verweigern, wenn nach seiner persönlichen Meinung die Verweigerung im Volksinteresse lag. Das Volk wurde jedoch nicht - z. B. durch Abstimmung - befragt.

Im Anfang der nationalistischen Bewegung gegen die Kolonialherrschaft, die zur Unabhängigkeit führte, war das Mißtrauen der traditionellen Herrscher gegen die neue Elite nicht so groß, da sie für sich selbst mehr Privilegien nach der Unabhängigkeit erhofften. Manche hofften sogar, daß nach der Unabhängigkeit die ihre Rechte einschränkenden Verordnungen aus der Kolonialzeit rückgängig gemacht würden, damit sie an die Spitze selbständiger amán zurückkehren könnten [2].

Die Konflikte zwischen den tradtitionellen Herrschern und der Regierungspartei entstanden nach der Verabschiedung der "Local Council Ordinance" (1951) und den danach erwähnten Maßnahmen. Sie sahen ihr Mißtrauen gegenüber den Gebildeten für gerechtfertigt, daß diese die traditionellen Institutionen, insbesondere das Häuptlingswesen, zerstören wollten. Traditionelle Oberhäupter beklagten sich zwar. Sie fanden aber bei den Funktionären der C.P.P. keine Beachtung. Nkrumah, der damalige Führer der Regierungspartei, soll gesagt haben, er würde "make the Chief run away and leave their sandals". Für die traditonellen Herrscher war diese Drohung eine große Be-

1) Siehe W. B. Harvey, 1966, S. 99-100 für Näheres über die "Houses of Chiefs".
2) Vgl. hierzu auch W. B. Harvey, 1966, S. 92.

leidigung, denn für sie war es ein Tabu, barfuß zu gehen [1].

Viele traditionelle Herrscher fanden in der damaligen konservativen Partei "National Liberation Movement" (N. L. M.) Aufnahme, in der Hoffnung, hier die Erhaltung ihrer traditionellen Rechte durchsetzen zu können [2]. Sie wurden Mitglieder der N. L. M. Die Mehrheit der jüngeren Generation aber, sogar viele traditionellen Herrscher, wurden Anhänger der C.P.P. Die Beteiligung der traditionellen Oberhäupter an der Parteipolitik untergrub jedoch die Stellung, das Ansehen und die moralische Basis des Häuptlingstums. Es gab Streitigkeiten zwischen verschiedenen traditionellen Oberhäuptern und auch zwischen ihnen und der Bevölkerung wegen ihrer unterschiedlichen politischen Ansichten. Parteiführer der C.P.P. warfen der N.L.M. vor, ihre Anhänger unter den traditionellen Herrschern würden von manchen ihrer Amtskollegen schlecht behandelt.

Insgesamt wurde durch diese Parteipolitik der Zusammenhalt innerhalb der einzelnen amán, vornehmlich in Akyem Abuakwa, schwer erschüttert. In Akyem Abuakwa verlangte zum Beispiel der ománhéné die Unterstützung aller traditionellen Oberhäupter für die N.L.M. Der traditionelle "Okyeman Great Oath" wurde benutzt, um die Zustimmung von über 100 traditionellen Oberhäuptern zu erzwingen [3]. Da aber die Mehrheit der traditionellen Oberhäupter anderer Meinung war, entstanden Auseinandersetzungen, und die traditionellen Herrscher wurden wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Partei abgesetzt.

Die C.P.P. ergriff Repressalien gegen die Anhänger ihrer politischen Gegner, insbesondere gegen den ománhéné. 1953 wurde der Distriktrat von Kyebi, Sitz des ománhéné von Akyem Abuakwa, nach New Tafo verlegt.

---

1) Vgl. hierzu auch W. E. F. Ward, 1963, S. 378.
2) Hierzu auch J. Jackson, 1958, S. 15.
3) J. Jackson, 1958, S. 23.

Ebenfalls wurde das traditionelle Gericht des ománhéné erstmals in der Geschichte von Akyem Abuakwa von seiner Hauptstadt nach New Tafo verlegt. Für den ománhéné und seine Anhänger war dies eine Erniedrigung, denn New Tafo ist im traditionellen Sinne keine Stadt, sondern ein Dorf, weil es dort keinen Ahnenstuhl gibt. Der ománhéné weigerte sich deshalb, in New Tafo zu Gericht zu sitzen. Tatsache ist, daß die überwiegende Mehrheit der Bewohner von Kyebi Anhänger der N.L.M. war, während fast alle Bewohner von New Tafo der C.P.P. anhingen. Ein Mitglied oder Sympathisant der C.P.P. würde sich, wenn er dorthin zu Gericht müßte, in Kyebi bedroht fühlen. Ebenfalls würden sich Kyebi-Bewohner in New Tafo nicht sicher fühlen. Es war also nicht zu übersehen, daß die Regierung mit diesen Maßnahmen ihre Gegner in Kyebi zugunsten ihrer Anhänger in New Tafo und Umgebung bestrafen wollte. Diese Ereignisse verschärften die Auseinandersetzungen der traditionellen Herrscher und Bewohner von Kyebi mit denen in New Tafo und den Nachbarstädten Kukurantumi, Osiem und Old Tafo.

Die juristischen Funktionen der traditionellen Herrscher sind schon erwähnt worden. Obwohl ihre Tätigkeit während der Kolonialzeit beschränkt wurde, hatten sie sich mit der Zeit mit der neuen Situation abgefunden. Für sie war es nun besonders entmutigend, daß sie von der einheimischen Regierung von Ghana ihrer Funktionen praktisch ganz enthoben wurden [1]. J. B. Danquah, einst juristischer Berater des omán-Rates, hatte folgende Beschwerden: "... by removing the Paramount Chief and his principal and panel Elders from such courts, a position was created which led to the Paramount Chief being undermined, exposing him and his Chiefs to hatred, ridicule and contempt in the eyes of both of his people and Chiefs of the world" [2].

---

1) Siehe hierzu auch D. Brokensha, 1970, S. 403 über die ähnliche Lage der traditionellen Herrscher Akuapem.
2) J. Jackson, 1958, S. 14.

Die Mitglieder der verschiedenen Splitterclans gehörten oft verschiedenen politischen Parteien an. Die Parteizugehörigkeit spielte nämlich bei der Wahl der traditionellen Herrscher eine Rolle. Für die Gültigkeit einer Wahl mußten außerdem auch die asafo einverstanden sein. Da das neu gewählte traditionelle Oberhaupt auch von der Regierung anerkannt werden mußte, suchte man einen Kandidaten, der Chancen für eine allgemeine Anerkennung hatte. Ein Gegner der Regierungspartei hatte generell wenig Chancen. Wenn zum Beispiel in einer Stadt die meisten Bewohner Anhänger der C.P.P. waren, hatte ein Oberhaupt, das ein Gegner dieser Partei war, wenig Einfluß auf sie, und er konnte leicht abgesetzt werden. Manche traditionellen Herrscher, die mit der Oppositionspartei sympathisierten, wurden tatsächlich abgesetzt, so z. B. Nana Ofori Atta II, der nach Accra verbannt wurde.

Da ein traditioneller Herrscher der Akan als Bindeglied zwischen der Bevölkerung und den Ahnen gilt, ist seine Stellung mit der Beteiligung an der Parteipolitik tatsächlich nicht zu vereinbaren. Wenn ein traditionelles Oberhaupt in der Politik Partei ergreift, so ist es unvermeidlich, daß es sowohl in Konflikte mit der politisch anders orientierten Bevölkerung als auch mit seinen Amtskollegen gerät. Wird ein traditioneller Herrscher sogar Anhänger der Partei der amtierenden Regierung, so gibt es keine Garantie dafür, daß die Wählerschaft in der Zukunft nicht anderer Überzeugung wird. Wie es bereits erwähnt worden ist, vertritt ein traditionelles Oberhaupt nur die Meinung der Mehrheit seiner Untertanen in der Öffentlichkeit. Tut er dies nicht, gibt er selbst die Gründe für seine Absetzung. Deshalb ist er in der neueren Zeit in einer besonders heiklen Situation, wenn er, wie jeder freie Bürger, seine Meinung oder Überzeugung in der Öffentlichkeit äußert. So etwas könnte sofort als parteiisch interpretiert werden.

Der Regierung war es natürlich bewußt, daß Landbesitz oder Landverfügung für die traditionellen Herrscher eine ökonomische Macht darstellt und daß diese Macht auch gegen die Regierung eingesetzt werden könnte. Die Nkrumah-Regierung unternahm deshalb Maßnahmen zur Anderung der ökonomischen Stellung der traditionellen Herrscher in bezug auf die Verfügung über das Land. Nach einer Verordnung von etwa 1960 konnte Präsident Nkrumah jedes Stuhlland auf sich selbst übertragen. Er machte tatsächlich mehrmals von diesem Recht Gebrauch. 1962 wurde eine neue Verordnung über die Verwaltung des Landes, über Konzessionen an Stuhlland sowie Besitz und Aufsichtsrecht über Bodenschätze verabschiedet (Mehr darüber siehe bei W. B. Harvey, 1966, S. 119 - 122).

Ein Minister wurde mit der Verwaltung des eingezogenen Stuhllandes beauftragt. Das Maß der Teilhaberschaft des traditionellen Herrschers am Einkommen aus seinem Stuhlland hing vom ministeriellen Ermessen ab. Auch Besitz- und Verwaltungsrecht über alle Bodenschätze in Ghana wurden dem Präsidenten übertragen, der sie als Kustos der Bodenschätze für die Bevölkerung Ghanas unter seine Verwaltung nahm.

Auf die Bedeutung des Landes bei den Akan ist bereits hingewiesen worden. Ihre Proteste gegen die Kolonialregierung über die "Lands Bill", die ich schon erwähnt habe, ist ein Beweis der Akan-Bindung zum Land. Während der Kolonialzeit haben die traditionellen Rechte über das Land mit Erfolg gekämpft, und nach der Unabhängigkeit standen diese Oberhäupter einer einheimischen, rein ghanesischen Regierung machtlos gegenüber. Für die traditionellen Herrscher ist dieser Anspruch der Zentralregierung auf ihr Land eine Katastrophe; sie bedeutet den Untergang, nicht nur für die ökonomische, sondern auch für die religiöse Basis ihres Amtes.

Außerdem hat die Regierung das Aufsichtsrecht über manche der Paraphernalgüter des Stuhls, von denen einige als sakral angesehen werden, auf nichttraditionelle Körperschaften übertragen, so daß die religiöse Bedeutung dieser Gegenstände von der eigenen Regierung untergraben, ja zerstört wird.

Heute sind die traditionellen Herrscher Gehaltsempfänger der Zentralregierung, von der sie damit für die Dauer ihres Amtes abhängig sind. 1966 wurde die Regierung Nkrumah gestürzt. Seitdem haben zwei Regierungen amtiert. Die erste Militärregierung, die "National Liberation Council" (N.L.C.), verwaltete das Land, bis etwa nach 3 Jahren eine Zivilregierung an die Macht kam, die nach etwa 2 Jahren, im Jahr 1972 ebenfalls gestürzt wurde. Da die zwei Regierungen Nkrumah-feindlich eingestellt waren, erhofften sich die traditionellen Oberhäupter die Wiederherstellung ihres traditionellen Status. Die Mitglieder der N.L.C. versprachen beispielsweise die Pflege der traditionellen Institutionen und die Wiederherstellung des Häuptlingstums in seiner traditionellen Form [1]. Die "Chieftancy Decree" von 1966 führte jedoch zur Absetzung aller derjenigen traditionellen Herrscher, die durch ihre Sympathie für die Nkrumah-Regierung ihre Stellung erlangt hatten.

Eine Wiederherstellung des alten Status der traditionellen Oberhäupter ist bis jetzt nicht erfolgt. Die Enttäuschung der traditionellen Oberhäupter, die nach dem Sturz Nkrumahs günstigere Verhältnisse erhofft hatten, drückt der Kubeasehéné von Akyem Abuakwa wie folgt aus: "In colonial days I had my own court; it was better ... I had good relations with the D.CS. They respected us, and themselves. When I travelled in those days,there was much more ceremony, it was a big and joyous occasion for all. When Kwame Nkrumah was in power, his people didn't respect chiefs. ... The C.P.P. acted like Chiefs they beat gong-gong without our permission ... After the coup some

1) D.Brokensha, 1970, S. 403.

chiefs expected more power, but the people don't want to give up".

Eine Wiederherstellung des Häuptlingstums in seiner traditionellen Form ist undenkbar. Außer den aus praktisch-politischen Gründen nötigen Verordnungen der Regierungen, den religiösen und ökonomischen Faktoren sowie der modernen Schulbildung und der Wissenschaft und überhaupt der modernen Entwicklung durch Kontakt mit Europäern ist die Basis dieser alten Institution untergraben. Traditionelle Herrscher werden höchstens als Bewahrer der traditionellen Institutionen aus nationalistischen Gründen geduldet. Die Afrikaner, welche die Europäer in den Regierungsfunktionen ersetzt haben, regieren nach europäischen Ideen und streben den Aufbau einer europäischen Gesellschaftsordnung an, in der das traditionelle Häuptlingstum keinen Platz mehr hat.

V. Zusammenfassung

Twi und Fante sind linguistische Benennungen für zwei ethnische Gruppen mit unterschiedlichen Dialekten innerhalb der Akan-Sprachgruppe. Ihr Wohngebiet liegt im Bereich des Waldgürtels und des Küsten-Savannengebietes Süd-Ghanas. Im Verlaufe längerer Zeiträume - vermutlich vom 14. bis zum 17. Jahrhundert - sind sie nach und nach aus einstweilen noch unbekannten Gebieten aus dem Norden nach Süden gewandert, wobei es sicher ist, daß sie eine Zeitlang im Savannengebiet nördlich ihres heutigen Siedlungsgebietes gewohnt haben.

Die Twi sind Feldbauer. Bei ihrer Einwanderung waren sie in starkem Maße auch Jäger. Bereits sehr früh haben sie den Anbau ursprünglich afrikanischer Früchte übernommen - Mais, Yam, Taro, Kassawa (Maniok) -, deren Bezeichnungen echte Twi-Wörter sind und die auch im Kult eine Rolle spielen. Ein Teil dieser Früchte wurde bereits seit der frühen Entdeckungszeit als "cash crops" an die Europäer verkauft.

Die Fante sind im wesentlichen Küstenbewohner. Ihre Wirtschaft zeichnet sich durch Feldbau und Seefischfang aus.

Nach Besitznahme ihrer derzeitigen Wohngebiete wurde der Wanderfeldbau durch die Landwechselwirtschaft abgelöst. Die Viehhaltung spielte sowohl bei den Twi als auch bei den Fante stets eine untergeordnete Rolle.

Seit der Entdeckungszeit waren die Twi und Fante die wichtigsten Bewohner der "Goldküste". Wie es aus der Landschaftsbezeichnung hervorgeht, war bei ihnen der Goldbergbau stets von großer Bedeutung. Das Gold wurde sowohl nach Norden als auch an die Europäer über die Küsten-Niederlassungen verhandelt.

Die Grundlage der Sozialstruktur der Akan beruht auf der Betonung der Matrilinie. Die Rechte und Pflichten jedes einzelnen Menschen sind durch seine Stellung innerhalb der Matrilinie bestimmt, die ihrerseits jedem Mitglied wirtschaftlichen und sozialen Schutz gewährt.

Bereits in vorkolonialer Zeit zeichneten sich Tendenzen zur Änderung ab: von der matrilinearen, aber patrilokalen Form. Sie wurden durch die Polyginie, die Wirtschaftsform und die politischen Pflichten des Mannes begünstigt. Im ersteren Falle muß der Mann in regelmäßigem Wechsel bei seinen Frauen wohnen; er hat kein eigentliches "zu Hause". Es bestand bereits früh die Tendenz, diese "Besuchsehe" durch die offizielle Eheresidenz für alle seine Frauen am Wohnort des Mannes abzulösen. Die Frauen haben ihrerseits die Pflicht, auf den Feldern des Mannes - der häufig an einem anderen Ort wohnt - zu arbeiten. Ein Zusammenfall von Wohn- und Arbeitsort würde eine erhebliche Zeitersparnis bedeuten. Der Mann wiederum hat seine umfangreichen sozialen und kultischen Pflichten in seiner eigenen Linie wahrzunehmen. Soweit er bei seinen wohnt, hat er ständig die bisweilen großen Entfernungen zum Ort seiner eigenen Linie zurückzulegen. Außerdem wurde bei allen Handwerkern - Eisenschmieden, Goldschmieden und Webern - der Beruf vom Vater auf den Sohn vererbt und entsprechend die Werkzeuge und Arbeitsmaterialien.

Die gleiche Tendenz kam bereits in voreuropäischer Zeit auch bei den Feldbauern auf. Viele Väter versuchten, den persönlich erworbenen Besitz anstelle ihren Neffen, ihren leiblichen Söhnen zu vererben. Zu diesem Zwecke gab es die Institution des "samansí": Ein Mann konnte auf dem Totenbett, mit Zustimmung seiner Linienmitglieder, den erworbenen Besitz seinen Söhnen vererben. Eine derartige Zustimmung war normalerweise kaum zu erhalten. Einem Sterbenden jedoch, der im Begriffe stand, die diesseitige Welt zu verlassen, um in den Kreis der Ahnen einzutreten, wagte man kaum etwas abzuschlagen.

In diesen Zusammenhang gehört die ständige Furcht vor Zauberei aus Erbgründen: Ein reicher Mann lebt fast stets in der Furcht, von seinen Neffen verzaubert zu werden, damit diese ihn vorzeitig beerben. Die gleiche Furcht hat ein älterer Neffe vor seinen jüngeren Neffen. Die Neffen insgesamt wiederum haben Furcht vor den leiblichen Kindern ihres Onkels, die eifersüchtig auf die Erben ihres Vaters sind. Man glaubt, daß ein entsprechender Zauber nur innerhalb der Verwandtschaft wirksam werden kann.

Auch eine weitere Eigenheit der Akan begünstigte die Auflösung der Matrilinie. Unzufriedene hatten das Recht, ihren Wohnort zu verlassen und woanders eine neue Siedlung zu gründen. Sie blieben Mitglieder des Matri-Clans, bildeten jedoch einen "Clansplitter", der die Tendenz hatte, sich im Laufe der Zeit zu verselbständigen. In den gleichen Zusammenhang gehört die Neigung zur Gründung bestimmter Kulte, die sich - größtenteils in bewußter Konkurrenz zu den Matri-Clans - zu Patri-Clans entwickelten.

Auch die Einführung des Christentums beinhaltete die Tendenz zur Auflösung der Matrilinien, einmal durch die gesamte "vaterrrechtliche" Tendenz des Christentums, zum anderen durch das Konkurrenzverhältnis der christlichen Gemeinden, die ihrerseits Linien-Aufgaben übernahmen: Taufe, Hochzeit und Bestattung sowie Schlichtung von Streitigkeiten.

Nach Auffassung der Akan ist eine Stadt durch einen Häuptling (ohéné) mit Stuhl gekennzeichnet. Die Einwohnerzahl ist völlig unerheblich. Ein Dorf hingegen hat nur ein Oberhaupt (Unterhäuptling), das stets einem Häuptling untersteht. Jede Ortschaft wird durch mehrere Splitter-Clans gebildet. Die Zahl der Ortschaften, die zu einem Clan gehören, ist unterschiedlich. Eine unterschiedliche Anzahl von Städten und Dörfern bildet einen Staat, der

von einem König (ománhéné) geleitet wird. Derartige Staaten haben sich meist aus kriegerischen Gründen zusammengeschlossen. In Friedenszeiten hatten sie die Tendenz, wieder zu zerfallen, soweit sie nicht bereits eine bestimmte Zeit bestanden hatten, denn der Zusammenschluß der verschiedenen Häuptlingsstühle unter einem König bewirkte eine starke religiöse Bindung und damit einen Zusammenhalt der Lebenden mit den Ahnen. Als Durchschnittszahl für die Twi in Ghana können sieben Könige genannt werden, und zwar die von Akyem Abuakwa, Akyem Kotokú, Akyem Bosome, Akuapem, Akwamu, Kwawu und Asante. Die Zahl der Fante-Könige ist größer, da es unter ihnen viele Stadtstaaten gibt.

Die Zahl der Clans unter den Akan beträgt insgesamt acht. Sie korrespondieren nicht mit bestimmten Königstümern, sondern sind über das ganze Land verteilt.

Von großer Bedeutung, besonders für die Verhältnisse der Gegenwart, ist die Form der Landnahme und das Besitzrecht. Diejenige matrilineare Gruppe, die sich zuerst in einem Gebiet angesiedelt hatte, erwarb damit das Besitzrecht. Die später Eingewanderten erhielten für die Verpflichtung der gemeinsamen Verteidigung das Nutzungsrecht. Im Laufe der Zeit erhielten jedoch auch die später Eingewanderten durch die in ihrem Boden bestatteten Ahnen ein gewisses Besitzrecht, wenngleich stets unter der Treuhänderschaft des Häuptlings der zuerst eingewanderten Linie. Prinzipiell hatte niemand das Recht, Land, das stets der Linie gehörte, zu verkaufen, sondern nur zu nutzen bzw. zur Nutzung zu vergeben, denn das Land gehört nicht den Lebenden, die ja nur ein Teil der Linie sind, sondern auch den Ahnen und den noch Ungeborenen.

Durch den europäischen Einfluß, die Einführung der Geldwirtschaft, die Möglichkeit, Konzessionen an die Europäer zur Ausbeutung der Bodenschätze gegen Pachtzahlung zu vergeben und durch die Anlage von Kakao-Plantagen zu

Reichtum zu gelangen, entstehen Konflikte. Die Tendenz geht dahin, den Bodenbesitz nicht mehr als Nutzungsrecht zu betrachten, sondern als persönliches Eigentum, das man gegebenenfalls für Geld veräußern kann.

Die neuen ökonomischen Möglichkeiten führten zu einer erweiterten intellektuellen Bildung, damit aber auch zu einer Lanflucht und zu einem Mangel an Arbeitskräften. Dieser wird zur Zeit noch durch Fremdarbeiter von anderen Stämmen ausgeglichen; zum Teil haben sich bereits fremdstämmige Pächter im Gebiet der Akan festgesetzt.

Mit der Verbreitung der Bildung auch in anderen Gebieten Ghanas und damit allgemeinen günstigeren Verdienstmöglichkeiten werden neue Probleme im Gebiet der Akan entstehen.

Die alte Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe wird durch den zunehmenden Individualismus eingeschränkt. Dennoch bedeutet die Einhaltung traditioneller Verpflichtungen, beispielsweise die Abhaltung kostspieliger Bestattungsfeiern sowie die - moralische - Verpflichtung des mütterlichen Onkels für die (Schul-) Ausbildung der Neffen zu sorgen, einsteils die Gefahr der "Vetternwirtschaft" und Korruption, andererseits immer wieder einen empfindlichen materiellen Aderlaß, häufig zu Ungunsten der eigenen leiblichen Söhne.

Auf diese Weise müssen die Akan sowohl dem modernen europäischen Individualismus als auch der traditionellen Linienverfassung ihren Tribut zollen.

Nicht weniger stark als der Einzelne wird das Häuptlingstum als Institution von den modernen Veränderungen erfaßt. Der Häuptling, der in erster Linie religiöses Oberhaupt war, ist durch die Individualisierung des Bodens seiner wirtschaftlichen Macht als Treuhänder des Landes beraubt. Eine weitere Einbuße erlitt sein Prestige durch die neue Schicht der Gebildeten. Immerhin konnte

die Funktion des traditionellen Häuptlings im Rahmen der britischen "Indirect Rule" unter der Autorität der Kolonialregierung einigermaßen gewahrt bleiben.

Seit der politischen Unabhängigkeit wird der Staat durch Parteipolitik beherrscht. Der traditionelle Häuptling hat unter diesen Umständen nur zwei Möglichkeiten: Entweder er hält sich aus der Politik heraus, dann wird er geduldet, hat jedoch praktisch keinen Einfluß, oder er nimmt politisch Partei, dann verliert er seine Stellung als partei-politisch neutraler Mittler zwischen der Bevölkerung in ihrer Gesamtheit und der jenseitigen Welt. Da in Ghana die gebildete und die politisch führende Schicht in europäischer Tradition steht und trotz aller gegenseitigen verbalen Beteuerungen für die Erhaltung der alten Traditionen in Wirklichkeit kein Verständnis hat, kann angenommen werden, daß das traditionelle Häuptlingstum mit dem Verlust seiner Aufgaben auch seine Existenz verliert.

VI. Literaturverzeichnis:

Ackah, C. A.: The historical significance of Ghanaian festivals
In: Ghana Notes and Queries No. 5
Accra, April 1963, S. 16-27.

Adjaye, A. L.: Nzima Land.
London, 1931.

Akrofi, C. A.: Twi Kasa Mmara,London 1962.
2. Twi Mmebusem.
London, 1962.

Akuffo, B. S.: Ahenfi Adesua
Akropong, o. J.

Allot, A.: Essays in African Law.
London, 1960.

Antobam, K.: Ghanas Heritage of Culture.
Leipzig, 1963.

Anyane, La. S.: Ghana Agriculture.
London, 1963.

Apter, D. E.: The Gold Coast in Transition.
Princetown, 1955.

Bagyire, O.: The Guans: A. preliminary Note.
In: Ghana Notes and Queries No. 7
Accra, Januar 1965, S. 21-24.

Baumann H; Thurnwald, R.; Westermann, D.: Völkerkunde von Afrika,
Essen, 1940.

Bennion, F. A. R.: The Constitutional Law of Ghana.
London, 1962.

Bentsi-Enchill, K.: Ghana Land Law.
London, 1964.

Boahen, A. A.: 1. Topics in West African History
London, 1968.
2. Asante and Fante A. O. 1000-1800
In: A Thousand Years of West African History, Hrsg.: J. F. Ade Ajayi and Ian Espie.
Ibadan, 1969.

Boateng, E. A.: A Geography of Ghana, Cambridge 1959.

Brokensha, D. W.: 1. Social Change in Larteh, Ghana. London, 1966.
2. The Resilient Chieftaincy at Larteh, Ghana. In: West African Chiefs - Their Changing Status under Colonial Rule and Independence. London, 1970.

Bourret, F. M.: Ghana - The Road to Indenpendence. London, 1960.

Büse, J.: Zur Lage der Erwachsenenbildung in Ghana. Bad Godesberg, 1966.

Busia, K. A.: 1. The Challenge of Africa. London, 1961.
2. The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. London, 1968.

Caldwell, J. C.: Population Growth and Family Change in Africa. The New Urban Elite in Ghana. Caberra, 1968.

Cardinal, A. W.: The Gold Coast, 1931.

Christensen, J. B.: 1. The Adaptive Functions of Fanti Priesthood. In: Continuity and Change in African Cultures. Hrsg.: W. R. Bascom und M. J. Herskowitz London, 1968.
2.Marketing and Exchange in a West African Tribe. in: Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 17, No. 2. New Mexico, 1961.

Conolly, R. M.: Social Life in Fanti-Land. In: The Journal of Antropological Institute of Great Britain, Vol. 26. London, 1896.

Church, H. R. J.: West Africa. London, 1961.

Claride, W. W.: A History of the Gold Coast and Ashanti. London, 1964.

Danquah, J. B.: 1. Akan Laws and Customs.
London, 1928.

2. An objectified history of Akim Abuakwa.
Achimota (Accra), 1939.

3. The Historical Significance of the Bond of 1844.
In: Transactions of the Historical Society of Ghana, Vol. III, Part. 1.
Achimota (Accra), 1957.

Debrunner, H. W.: Witchcraft in Ghana.
Zürich, 1959.

Education Report, Accra, 1971.

Efa, E.: Forosie.
Aylesbury, 1958.

Fage, J. D.: Ghana, A historical Interpretation.
Madison, 1961.

Field, M. J.: Akim Kotoku.
London, 1948.

Fischer, F.: Kulturelle Wandlungen an der Goldküste
In: Mitteilungen Geogr.-Commerc. Gesellschaft.
St. Gallen, 1911, S. 30-48.

Fortes, M.: Kinship and Marriage among the Ashanti.
In: African System of Kinship and Marriage.
Hrsg.: Radcliffe-Brown, A. R. und Daryll Ford.
London, 1960.

Forster, J. P.: Education and Social Change in Ghana.
London, 1965.

Fyfe, C.: Peoples of the Windward Coast A.D. 1000-1800.
In: A Thousand Years of West African History.
Hrsg.: J. F. Ade Ajayi und I. Espie.
Ibadan, 1969.

Ghana Education Statistics, Accra, 1957.

Gil, B.:
Aryee, A. F. and
Ghansah, O. K.:
The 1960 Population Census of Ghana
Special Report "E".
Accra, 1964.

Gold Coast Farmer, Vol. 11, Accra, Nov. 10., 1934.

Gold Coast Report of Education Committee 1937-1941, Accra, 1942

Gold Coast Gazette, Accra, 15. April 1925.

Goody, J.:
The Myth of a State.
In: Modern African Studies, Vol. 6
No. 4.
Cambridge, Dez. 1968.

Gould, R. P.:
Transportation in Ghana.
Evanston, 1962.

Government Paper:
One Year Development Plan, July
1970 - June 1971.
Accra, Sept. 1970.

Harvey, W. B.:
Law and Social Change in Ghana.
Princeton, 1966.

Hayford, J. E. C.:
Gold Coast Native Institutions.
London, 1970.

Herskovits, M. J.:
The Human Factor in Changing Africa.
London, 1963.

Hill, P.:
1. The Gold Coast Cocoa Farmer.
London, 1956.

2. The migrant cocoa Farmers of
Southern Ghana.
London, 1963.

Hilton, T. E.:
1. Ghana Population Atlas.
Edinburg, 1960.

2. The Coastal Fisheries of Ghana.
In: Orientel Geographer.
Pakistan, 1964, S. 61-78.

Hintze, U.:
Mutterrechtliche Züge in der Sozial-
ordnung der Akan.
In: Völkerforschung,
Berlin, 1952, S. 61-69.

Jackson, J.:
Report of a Commission appointed to
enquire into the Affairs of the Akim
Abuakwa State.
Accra, 1958.

Jahoda, G.:
Boys Images of Marriage,
Partners and Girls Self-Images in
Ghana.
In: Soziologus, 8, 1958, S. 155-169.

Jeffreys, M. D. W.: How Ancient is West African Maize. In: Africa, Vol. XXXIII, No. 2. London, 2. April 1963, S. 115-131.

Kimble, D.: A political History of Ghana. Oxford, 1963.

Klingshirn, A.: The Changing Position of Women in Ghana. Diss. Marburg/Lahn, 1971.

Köbben, A. I. F.: Die vergleichende funktionalistische Methode in der Völkerkunde. In: Soziologus, 6 Berlin, 1956, S. 1-17.

Kohler, O.: Die europäisch-afrikanische Begegnung. In: Soziologus, Vol. 8, Heft 2, Berlin, 1958.

Kotey, G.: Why firms would'nt employ our Girls. In: Sunday Mirror. Accra, 20. Oct. 1968.

Lane, D. A.: The Forest Vegetation. In: Agriculture and Land use in Ghana. London/Accra, 1962, S.160-169.

Lystad, R. A.: The Ashanti, A proud people. New Brunswich, 1958.

Mair, L. P.: African Marriage und Social Change. In: Survey of African Marriage and family life. Hrsg.: Arthur Phillips. Oxford, 1953.

Manoukian, M.: Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold-Coast. In: Ethnographic Survey of Africa. Hrsg.: Daryll Forde. London, 1950.

Manshard, W.: Die geographischen Grundlagen der Wirtschaft Ghanas. Wiesbaden, 1961.

Mc. Call, D.: Trade and the role of wife in a modern West Africa town. In: Social Change in Modern Africa. Hrsg.: Southall, A. Norwich, 1963 S. 286-299.

Meed, M.: A Twi Relationship.
In: Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. LXVII
London, 1937, S. 297-304.

Mensa-Brown, K.: Marriage in Sefwi-Akan Customary Law.
In: Soziologus, Jahrgang 19, Berlin 1969.

Meyerowitz, E. L. R.: The Akans of Ghana. Their Ancient Beliefs.
London, 1958.

Morgan, W. B. und Pugh, J. C.: West Africa.
London,1969.

Murdock, G. P.: 1. Africa. Its Peoples and their Culture History. New York, 1959.

2. Social Structure.
New York, 1960.

Nachtigall, H.: 1. Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen.
In: Zeitschrift für Ethnologie.
Bd. 83.1. 1958.

2. Das Problem einer mutterrechtlichen Kultur
In: Archiv für Kulturgeschichte Bd. 40.3. 1958.

3. Völkerkunde von Herodot bis Che Guevara.
Stuttgart 1972.

Nsarkoh, K.: Local Gouvernment in Ghana.
Leipzig, 1964.

Ollenu, J.: The Law of Succession in Ghana.
Accra, 1960.

Ollenu, N. A.: 1. Customary Land Law in Ghana.
London, 1962.

2. The Law of Testate and Intestate Succession in Ghana.
London, 1966.

3. Family in Ghana.
In: Le Droit de la Familie eń Afrique noire et á Madagascar,
Paris, 1968.

Ott, A.: Akan Gold Weights.
In: Transactions of the Historical Society of Ghana. Vol. IX. Legon, 1968.

Owusu, Apoku, K.:	Grundlagen und Struktur der Agrarmärkte in Ghana Diss. Bonn, 1961.
Parsons, R. T.:	The Churches and Ghana Society. Leiden, 1963.
Pedler, F. J.:	Economic Geography of West Africa. London, 1956.
Reindorf, C. C.:	The History of the Gold Coast and Asante. Basel, 1895.
Rouch, J.:	Second Generation Migrations in Ghana and Ivory Coast. In: Social Change in Modern Africa, 1963.
Sape, K.:	Alte und neue Formen des Agrarkredits in Ghana. Diss. Bonn, 1961.
Sarbah, J. M.	1. Fanti National Consitution. London, 1968.
	2. Fanti Customary Laws. London, 1968.
Schlesier, E.:	Die Grundlagen der Klanbildung. Göttingen, 1956.
Seligman, C. G.:	Races of Africa. London, 1961.
Skinner, E. P.:	West African Economic Systems. In: Economic Transition in Africa. London, 1964, S. 77-97.
Szereszewski, R.:	Structural Changes in the Economy of Ghana. 1891 - 1911. London, 1965.
Varley, W. J. and White, H. P.:	The Geography of Ghana. London, 1958.
White, L. A.:	The Evolution of Culture New York, 1959.
Ward, W. E. F.:	A History of Ghana. London, 1958.
Westermann, D. und Bryan, M. A.:	The Languages of West Africa. New York, 1952.

Wills, J. B.: Crops other than cocoa and the diseases and pests which affect them In: Agriculture and Land use in Ghana. London/Accra, 1962.

Wilks, I.: The Northern Facotr in Ashanti History. Legon, 1961.

Wolfson, F.: Pageant of Ghana. London, 1965.

Wright, F.: The System of Education in the Gold Coast Colony. London, 1905.

L e b e n s l a u f

Geboren am 17. 4. 1939 in Kukurantumi/Ghana.

Schulbesuch von 1945 bis 1957.

Oberschulabschluß "West African School Certificate"-Examen.

Von 1958 bis Ende 1959/1960 "Sixth Form"-Studium,

Abschluß "Higher School Certificate"-Examen.

1960 Lehrer an der Ghana Secondary School, Winneba und Abuakwa State College, Kyèbi.

1962 - 1967 Karl-Marx-Universität Leipzig,
Studium der Ethnologie.

Januar 1967 Staatsexamen als Diplom-Ethnologe.

Wintersemester 1967/1968 bis Sommersemester 1972
Immatrikulation an der Philipps-Universität Marburg.

Hauptfach: Völkerkunde, Nebenfächer: Vorgeschichte und Afrikanistik.

E r k l ä r u n g

Hierdurch erkläre ich, daß ich meine Dissertation

PROBLEME DES FREMDEINFLUSSES AUF DIE TRADITIONELLE KULTUR DER TWI UND FANTE

selbständig und ohne unerlaubte Hilfe angefertigt habe. Die Arbeit hat noch keiner anderen Fakultät vorgelegen.

Marburg/Lahn, den 14. August 1972

George Amoa Oduro

DIFO–DRUCK SCHMACHT - BAMBERG RUF:62216